MUSEUM HELVETICUM
Vol. 11 1954 Fasc. 3

Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik

Kleine Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte

Von Andreas Alföldi, Basel

3. Parens patriae

II. Teil. Die griechischen, monarchischen und religiösen Aspekte des Landesvaterbegriffes*

Mit der Übernahme der griechischen Hochbildung seit den Scipionen steht plötzlich dem nüchtern erdgebundenen römischen *parens*-Begriff eine göttlich verklärte Fassung dieser selben Idee zur Seite, die sich auf die der römischen diametral entgegengesetzte Menschen-Konzeption der griechischen Philosophie gründet. «Seit Aristoteles neigen die Philosophen mehr oder weniger dazu, die Ethik anthropologisch zu begründen. Wir können den weiteren Weg im einzelnen nicht überblicken, auf dem die Griechen dazu gelangt sind, den Begriff Mensch auszubilden und umzuwerten. Die Richtung ist, auf das Ganze gesehen, deutlich, und das Ziel ist in jener Philosophie des Menschen erreicht, die uns Cicero in seinen philosophischen Schriften aufbewahrt hat ... Hier ist die alte gegensätzliche Zweiheit (des Menschlichen und des Göttlichen) zur gegliederten, auf ein Ziel hin geordneten Einheit geworden, und das Ganze heißt Mensch. Hier ist nicht mehr schmerzlich oder unverständlich, daß ein Gott im Menschen gefangen ist. Beglückend und bewunderungswürdig ist es, daß ... die Natur des Menschen so eingerichtet ist, daß sie rein aus sich selbst, vom Elementaren und Triebhaften ausgehend, so hoch emporsteigt, daß sie an das Göttliche reicht ... Der Begriff des Menschen ist nicht nur der Beachtung und des Nachdenkens wert, sondern Gegenstand ergriffener Bewunderung, ja man kann fast sagen: religiöser Erbauung geworden.»[1]

Es kann diesmal natürlich nicht unsere Aufgabe sein, den griechischen Vorstellungen über die Angleichung des Menschen an die Gottheit nachzugehen: es existiert darüber schon eine eigene Literatur[2], von berufenen Philologen und Theologen ständig bereichert. Es ist jedoch notwendig, an einigen wenigen Beispielen aufzuzeigen, wie der römische *servator* durch griechische und hellenistische Ge-

* Die dem vorliegenden Heft beigegebenen Tafeln gehören zu dem in Mus. Helv. 9 (1952) 204ff. und 10 (1953) 103ff. publizierten I. Teil der Arbeit.

[1] Fr. Klingner, *Humanität und Humanitas* (S.-A. aus «Beiträge zur geistigen Überlieferung») (1947) 28f.

[2] Wohl der letzte Beitrag ist die tüchtige Doktorarbeit (Freiburg/Schweiz) von H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (1952).

dankenkonstruktionen, die ein geistiges Gemeingut der Mittelmeerwelt geworden sind, mit dem goldenen Glanz und Schimmer eines herrscherhaften Erlösers und eines sich offenbarenden Gottes umhüllt worden ist.

Romulus ac parens patriae conditorque alter urbis.

So nennt Livius (V 49, 7) den Camillus, und zwar im Sinne einer Begriffsprägung, die seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. als Ehrenbezeugung an übermächtige Persönlichkeiten aus Veranlassung besonderer Erfolge im öffentlichen Leben gebräuchlich gewesen ist[3]. Den ganzen Ideenkomplex, der mit dieser Anrede verknüpft gewesen ist, beleuchtet vielleicht am besten die Stelle in Ciceros *De re publica* (I 41, 64), auf welche noch öfters zurückzukommen sein wird: *iusto quidem rege cum est populus orbatus, 'pectora', diu 'tenet desiderium', sicut ait Ennius, post optimi regis obitum; simul inter sese sic memorant: 'o Romule, Romule die, qualem te patriae custodem di genuerunt! o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!' non eros, nec dominos appella‹ba›nt eos, quibus iuste paruerunt, denique ne reges quidem, sed patriae custodes, sed patres et deos, nec sine causa; quid enim adiungunt? 'tu produxisti nos intra luminis oras.'*

Der Urheber des römischen Staatswesens heißt also bei Ennius *pater*, wie dann auch Cicero und die Kaiser seit Augustus als *pater patriae* geehrt wurden[4]. Schon an diese Beinamen des Augustus angeglichen ist die Benennung des Romulus als *aeternae parens urbis* bei Ovid (*Fast.* 3, 72). Mehr an den Vaternamen der ehrwürdigsten Götter angelehnt ist die Epiklese *Quirinus pater* des in den Himmel versetzten Romulus bei Lucilius[5]; auch die Anrufung des Vergöttlichten als *Romule pater* bei Livius (III 17, 6) gehört eher zur letzteren Sinngebung.

Sonst scheint der Gründer *parens* und nicht *pater* genannt worden zu sein. Diese alternative Form fehlt auch bei Cicero nicht (*De div.* I 2, 3); bei Livius erscheint sie als *parens urbis Romanae* (I 16, 3), *parens urbis* (I 16, 6; IV 3, 12), *parens et auctor urbis Romae* (V 24, 11). *Urbis nostrae parens* heißt der Stadtgründer bei Valerius Maximus (V 3, 1); diese und ähnliche Ausdrücke kehren dann bei den Schriftstellern bis zu der Spätzeit[6] für die Bezeichnung des ersten und ursprünglichen Landesvaters[7] wieder.

Die Ennius-Stelle, die Cicero zur Erklärung des romulischen Königtums heranzog, enthält auch diejenige Auslegung des Vaterbegriffes, die der Auffassung jener

---

[3] Vgl. Mus. Helv. 8 (1951) 190ff. und 9 (1952) 205ff.
[4] Vgl. Mus. Helv. 9 (1952) 204ff. und oben.
[5] Lucil. ap. Lact. *Div. Inst.* IV 3, 12. Vgl. auch Verg. *Aen.* 6, 859; Liv. V 52, 7; Ovid. *Fast.* 3, 72.
[6] Tac. *Hist.* IV 58, 6; Ovid. *Fast.* 1, 69; Serv. *ad Aen.* 1, 273; Oros. VI 1, 13. Vgl. auch *sator Quirinus* bei Sil. Ital. 9, 294.
[7] Der Zusammenhang zwischen dem Kaisertitel *pater patriae* und dem Stadtgründer Romulus wurde seit Mommsen (*StR.* 2³, 779 Anm. 2) oft betont; vgl. außer der Mus. Helv. 8 (1951) 203 Anm. 44 angeführten Literatur auch E. Skard, Festskrift til Halvdan Koht (1933) 56ff.

früheren Epoche in Hinsicht auf die Vater-Eigenart des Romulus zugrunde lag: *tu produxisti nos intra luminis oras.* Der Erzeuger, der dem Neugeborenen das Tageslicht des Lebens schenkt, ist ein altes Gedankenbild, welches z. B. in der pythagoreischen Symbolik zur philosophischen Konstruktion eines dualistischen Weltprinzips benützt worden ist: *δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος*[8]. Es erübrigt sich, die Häufigkeit dieses bildhaften Ausdrucks in der nachennianischen Literatur Roms mit Beispielen zu illustrieren[9]; was uns angeht, ist die Verwendung dieser Licht-Allegorie für die Verdeutlichung der vatergleichen Rolle des Retters[10]. Von dem durch Fabius Cunctator erretteten *magister equitum* Minucius heißt es bei Silius Italicus (7, 737): *revocatus ad lucis honorem.* Bei Livius (VI 14, 3–8) wird erzählt, daß ein tapferer Centurio dem Manlius Capitolinus, *liberatori suo, parenti plebis Romanae,* seinen Dank mit folgenden Worten öffentlich abstattete: *videre lucem, forum, civium ora M. Manli opera; omnia parentium beneficia ab illo se haberi.* Dies ist nichts anderes als die – auch bei den Griechen längst geläufige[11] – Auffassung vom lebensschenkenden Vater, was auch leicht zur Umkehrung dieser Ideenverbindung führen konnte, also zur Huldigung an den Wohltäter in der Art der Ehrung des Vaters. Cicero schildert z. B. die Zeugenschaft der Kapuaner für seine eigene, staatsrettende Tat (*In Pison.* 11, 25) folgender Weise: *me patronum unum adsciverant, a me se habere vitam, fortunas, liberos arbitrabantur.* Und er verteidigt also auch (*Phil.* XIII 11, 25) den jungen Oktavian gegen Antonius: *Si enim ille* (sc. Cäsar) *patriae parens, ut tu appellas ..., cur non hic parens verior, a quo certe vitam habemus, tuis facinorosissimis manibus ereptam?* Die römischen Handelsleute, die Cäsar in Utica begnadet hat, bezeugen (*Bell. Afr.* 90, 5) dementsprechend ihre dankbaren Gefühle: *ac se eodem die ⟨denuo⟩ natos praedicantes laeti gratias agunt Caesari.* Es sei noch das beglückende Erlebnis des greisen Augustus (Suet. *Aug.* 98, 2) zu diesen Beispielen hinzugefügt: *Forte Puteolanum sinum praetervehenti vectores nautaeque de navi Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant: per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui.* Der Lenker des Weltreiches ist da zugleich auch kultisch verehrt, nicht zum ersten Male, wie wir noch zeigen werden.

Aber für den nüchternen Römer ist der vaterhafte Wohltäter jedenfalls nur der Geber des Tageslichtes, kein kosmischer Lichtbringer, kein blendend glänzender Himmelskörper selbst, der Licht und Wärme der Menschheit bringt, wie für den

---

[8] H. Diels, *Doxogr.* 557, 10, angeführt schon bei E. Skard a. O. 54. Vgl. auch Aristoteles, *Polit.* 1259 b 10ff.

[9] Er schwebt auch Gellius vor, als er (V 12, 5–6) den Namen des Höchsten Gottes zu deuten sucht: *itemque Iovis 'Diespiter' appellatus, id est diei et lucis pater. Idcircoque simili nomine 'Diovis' dictus est et 'Lucetius', quod nos die et luce quasi vita ipsa afficeret et iuvaret.*

[10] Vgl. Mus. Helv. 9 (1952) 204ff. – Juppiter als der lichtschenkende Vater: Cic. *Pro S. Rosc. Amer.* 45, 131.

[11] E. Skard, a. O. E. Bignone, *L'Aristotele perduto* 2 (1936) 511f.

Orientalen. Die hellenistische Erlöser-Lichtsymbolik vermengt sich freilich im letzten Jahrhundert der Republik schon mit der römischen Gleichung, wie im Preis seines Meisters bei Lukrez (3, 1ff. 8ff.): *E tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti inlustrans commoda vitae, / ... / Tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis / suppeditas praecepta.*

Durch diese Gedankenverbindungen hat die Angleichung der führenden Persönlichkeiten der ausgehenden Republik an den ersten *parens patriae* einleuchtende Anhaltspunkte gewonnen: die Erneuerung der *patria potestas* des Gründers und das Geborgenheitsgefühl in seiner *patria tutela*[12]. So begleitet das Prädikat eines neuen Romulus nicht von ungefähr die Etappen des Werdeganges der Monarchie, wie wir es schon näher ausgeführt hatten[13].

Die allegorische Übertragung der Romulus-Qualität auf die machtvollen Persönlichkeiten, in deren Hand die wichtigsten Entscheidungen lagen, hat noch weitere Perspektiven. So enthält diese Gleichsetzung mit Romulus die echt griechische Identifizierung des Gefeierten mit dem *conditor*. So abgewetzt auch in der hellenistischen Welt der Ehrenname eines *κτίστης* gewesen ist, enthält er für einen Römer, der im Staatsleben einen überragenden Einfluß hatte, die Möglichkeit der übermenschlichen Erhöhung und der monarchischen Zuspitzung seiner einzigartigen Machtposition.

Natürlich richten wir unsere Aufmerksamkeit allein auf die Verbindung der Idee des Staatsgründer-Heros[14] mit den *servator*- und *parens*-Begriffen der Römer. Auch hier hat schon E. Skard[15] die griechischen Voraussetzungen gründlich herausgearbeitet. So wird König Hieron als Gründer der Stadt Aetna von Pindar als *ζαθέων ἱερῶν δμώνυμε, πάτερ, κτίστορ Αἴτνας* angeredet[16], wo die Verbindung der beiden Begriffe sicher als organisch einander ergänzend gedacht ist. Von den Marathonkämpfern heißt es bei Platon (*Menex.* 240 E): *οὐ μόνον τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων πατέρας, ..., ἀλλὰ καὶ τῆς ἐλευθερίας*, zu welchem Ausdruck Skard

---

[12] Vgl. schon O. Regenbogen, *Lukrez* (1932) 41f. und A. v. Premerstein, *Vom Werden und Wesen des Prinzipates* (Abh. Bayr. Akad., Phil.-hist. Abt., n. F. 15 (1937) 167. E. Sachers, RE 22, 1046ff.

[13] Mus. Helv. 8 (1951) 190ff. Zu den Literaturangaben seien noch hinzugefügt: C. Koch, *Das neue Bild der Antike* 2 (1942) 152; ders., Gymnasium 59 (1952) 19ff. und RE, s.v. «Quirinus», Sp. 15 des Fahnendruckes, dessen Kenntnis ich der Liebenswürdigkeit des Verfassers verdanke. Ferner: W. Seston, La parola del passato, fasc. 14 (1950) 175ff.; R. Syme, *The Roman Revolution* (1939) 462f. (über Aeneas bei Vergil, dessen Bild ein Duplikat des Romulus-Augustus ist). – Der *triplex triumphus* des Augustus ist auch ein romulischer Zug, vgl. Mus. Helv., a. O. 206 und Schw. Münzblätter (1951) 1ff. Mehr in meiner Arbeit «Bildpropaganda um Pompeius».

[14] Einige Literaturangaben über *conditor* sind Mus. Helv. 8 (1951) 204 Anm. 47 zu finden; vgl. noch z. B. U. v. Wilamowitz, *Staat und Gesellschaft* (1923) 152; C. F. Lehman-Haupt, Klio 17 (1921) 60; P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs* (1918); K. Scott, A.J.Ph. 49 (1928) 137ff; E. Skard, *Euergetes-Concordia* (1932) 36ff.; ders., Festkrift til H. Koht (1933) 56ff.; P. L. Strack, *Untersuchungen zur Reichsprägung des II. Jh.* 1 (1931) 129f.; M. A. Levi, *Ottaviano capoparte* 1 (1933) 236ff.; M. Grant, *From Imperium to Auctoritas* (1946) 356ff.; W. Seston, La parola del passato, fasc. 14 (1950) 171ff.

[15] E. Skard, Festskrift til H. Koht (1933) 55ff.

[16] Fr. 94 Bowra (mit weiteren Belegstellen über dieses Fragment), vgl. auch E. Skard, a. O. 56.

(a. O. 55) die Parallele bei Cicero (*Pro C. Rabirio perd. reo* 10, 27) aufgewiesen hat, der Marius als *vere patrem patriae, parentem vestrae libertatis ac huiusce rei publicae* rühmt. Eine weitere römische Entsprechung bietet Livius (VIII 34, 3), der L. Brutus als *conditor Romanae libertatis* apostrophiert. Im antiken Denken konnte eben die Befreiung als ein Neugründungsakt aufgefaßt werden: *L. Brutus, gloria par Romulo, quia ille urbem, hic libertatem Romanam condidit*, wie es Valerius Maximus (V 8, 1) formuliert. *Brutus ... a rege receptae (sc. Romae) conditor* heißt es bei Manilius (1, 785f.)[17]. Und Dolabella schlug nach der Ermordung Cäsars vor, man solle die Iden des März in der Zukunft als den Gründungstag der Stadt feiern (App. *B. civ.* II 122, 511; III 35, 141; Cass. Dio XLIV 22, 1). Cicero nennt dementsprechend M. Brutus und C. Cassius oft *heroes nostri* (*Ad Att.* XIV 6, 1, usw.).

Übrigens ist die Epiklese des Stadtgründers *parens urbis* nicht Romulus allein vorbehalten gewesen. Quintilian (III 7, 26) stellt es im allgemeinen fest, *laudantur autem urbes similiter atque homines; nam pro parente est conditor*[18]. Nur war es nicht so selbstverständlich, die *conditor*-Eigenschaft vom mythischen Stadtgründer, der doch schon als der Urheber der Weltmacht Roms angesehen worden ist und dessen Gründungsakt als höchst dauerhaft, ja bald als ewig[19] vorgestellt wurde, auf andere auszudehnen, schon an sich eine absurde Vervielfachung des einmalig Möglichen.

Livius versucht in einem Falle diesen Widerspruch durch eine rationalisierende Erklärung zu beseitigen: *nam priores* (sc. *reges*) *ita regnarunt, ut haud inmerito omnes deinceps conditores partium certe urbis, quas novas ipsi sedes ab se auctae multitudinis addiderunt, numerentur* (II 1, 2). Auch konnte man eine Rettung der Stadt aus höchster Gefahr als Wiedergeburt bezeichnen, wie es ebenfalls Livius in Bezug auf Camillus tut (VI 1, 3): *ab secunda origine velut ab stirpibus laetius feraciusque renatae urbis*. Diese *renovatio* der *Roma renascens* sucht Manilius schon durch die unabänderlichen Gesetze des Schicksals «wissenschaftlich» zu unterkellern, wo er das Erneuerungswerk des Augustus verherrlicht[20]. Solche ernst anmutenden Nachweise wurden aber bei der Schmeichelei und befangenen Begeisterung gar nicht als notwendig empfunden: Der Wohltäter der Allgemeinheit wird ohne weiteres als Neugründer abgestempelt.

Auch hier haben die enkomiastischen Formeln, die die Griechen für die eigenen hervorragenden Männer prägten, den Römern den Weg gewiesen. Schon Skard macht darauf aufmerksam[21], wie im Osten manch ein Imperator – sicher seit den Tagen des Flamininus – als *εὐεργέτης καὶ κτίστης* begrüßt wurde, wie Lucullus[22],

---

[17] Vgl. auch Manil. 1, 784f.: *et Iove qui meruit caelum Romamque Camillus / servando posuit, Brutusque a rege receptae / conditor*. Vgl. auch Plut. *Poplic.* 10, 1 (I 1, 146 Lindsk.): *Βροῦτος μέν, ὃν πατέρα τῆς ἐλευθερίας ἐνόμιζεν ὁ δῆμος.*

[18] Weiteres bei E. Skard, a. O. 57.

[19] Vgl. auch C. Koch, *Roma aeterna* (S.-A. aus «Gymnasium» 59 [1952] 19).

[20] Manil. 4, 773f. Vgl. dazu J. Bayet, Rev. Et. Lat. 17 (1939) 160.

[21] E. Skard, a. O. 58f.

[22] Plut., *Lucull.* 29, 5 (I 439 Lindsk.), wo es sich allerdings um eine Neuordnung von Siedlungsverhältnissen handelt.

oder als *σωτὴρ καὶ κτίστης*, wie Pompeius[23]. So hat es also griechische Voraussetzungen, wenn der mit dem Lichtglanz der Göttlichkeit umgebene *servator* zum Rang des *conditor* erhoben wird: *neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas, aut conservare iam conditas* (Cic. *De re publ.* I 7, 12). Ja wir sahen schon[24], wie Cicero sich selbst über den Staatsgründer erhebt, weil er angeblich *hanc urbem conditam amplificatamque servavit* (*In Catil.* III 1, 2). Die eben angeführte Stelle (I 7, 2) in Ciceros *De re publica* ist übrigens direkt aus der hellenistischen Staatsphilosophie geschöpft, wie die überraschende Parallele bei Stobaeus (*Ecl.* IV 39, 27, S. 915 H) es verdeutlicht: *οὐδεν γὰρ οὕτω κοσμοπρεπὲς καὶ θεῶν ἄξιον ἔργον ἀνθρώποις πέπρακται, ὡς πόλιος εὐνομουμένας συναρμογὰ καὶ νόμων καὶ πολιτείας διακόσμασις*[25].

So gesichert auch die griechische Herkunft der Angleichung des Demiurgen an den Ktistes sein mag, kann man dafür die Umschreibungen der römischen Terminologie durch die griechischen Geschichtsschreiber nur mit Vorsicht heranziehen. So z. B. wenn Appian (*B. c.* I 20, 56) erzählt, wie Tiberius Gracchus nach der Durchsetzung seines Agrargesetzes von der Menge bejubelt worden ist: *Γράκχος δὲ μεγαλαυχούμενος ἐπὶ τῷ νόμῳ ὑπὸ τοῦ πλήθους, οἷα δὴ κτίστης οὐ μιᾶς πόλεως οὐδ' ἑνὸς γένους ἀλλὰ πάντων ὅσα ἐν Ἰταλίᾳ ἔθνη, ἐς τὴν οἰκίαν παρεπέμπετο.* Oder wenn Dionys von Halikarnass (XII 1, 8) von Spurius Maelius behauptet: *οἱ δὲ περὶ αὐτὸν συνεστῶτες ἀεὶ σωτῆρα καὶ πατέρα καὶ κτίστην ἀπεκάλουν τῆς πατρίδος.* Auch kann man nicht als eine exakte Übersetzung der römischen Beifallsäußerungen nach der Hinrichtung der Catilinarier annehmen, was Plutarch[26] darüber berichtet: *καὶ δι' ἀγορᾶς ἀνέβαινεν εἰς τὴν οἰκίαν (ὁ Κικέρων), οὐκέτι σιωπῇ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τάξει προπεμπόντων αὐτόν, ἀλλὰ φωναῖς καὶ κρότοις δεχομένων καθ' οὓς γένοιτο, σωτῆρα καὶ κτίστην ἀνακαλούντων τῆς πατρίδος.* Und doch schien dem Livius so etwas ganz altrömisch zu sein, wenn er von Camillus sich folgendes vorstellen konnte (V 49, 7): *dictator recuperata ex hostibus patria triumphans in urbem redit interque iocos militaris, quos inconditos iaciunt, Romulus ac parens patriae conditorque alter urbis haud vanis laudibus appellabatur.*. Auch vermochten wir schon früher durch die Aspiration der führenden Männer der späten Republik auf die Rolle des Staatsgründers zu veranschaulichen, wie die neblige Idee des 'Ktistes' in Rom Fleisch und Blut gewonnen hatte.

Auch gab es römische Interpretationen dieser griechischen Ideenbildung: so die Auffassung der Wiederherstellung der alten römischen Rechtsbräuche und Normen als eine Neugründung. So viel bedeutet nämlich *constituere rem publicam*[27],

---

[23] Dittenberger, *Syll.*[3] Nr. 751–754.
[24] Mus. Helv. 8 (1951) 207f.
[25] Vgl. W. Theiler – dem ich diesen wichtigen Nachweis verdanke – im Gnomon 2 (1926) 585ff.
[26] Plut. *Cic.* 22, 5 (I 2, 379 Lindsk.-Ziegl.).
[27] Eine treffliche Sammlung der wichtigeren Belegstellen ist im Thes. l. Lat. (4, 512. 514. 515f. 517) zu finden. Rudolph Stark, *Res publica* (Diss. Göttingen 1937) gibt die Voraussetzungen dieser Ideenprägung, aber nicht mehr.

wie dies bei Cicero besonders klar hervortritt. Denn wenn die staatliche Ordnung durch Revolution und Anarchie umgestoßen wird – so meint er[28] –, dann existiert die *res publica* überhaupt nicht mehr. *Temporibus, quibus inter profectionem reditumque L. Sullae sine iure fuit et sine ulla dignitate res publica* stellt er z. B. (*Brut.* 53, 227) fest; in solchen Fällen muß die hergebrachte aristokratische Staatsordnung mit Gewalt wieder aufgerichtet werden, was ein völliger Neuanfang sein soll, so wie es nach dem Siege Sullas geschah: *leges et iudicia constituta, recuperata res publica* (*Brut.* 90, 311). Es genügt jedoch schon für ihn, daß der Senat im Dezember 44 die bewaffnete Aktion gegen Antonius beschließt, um ihm folgende Worte zu entlocken: *eo die primum, Quirites, fundamenta sunt iacta rei publicae; fuit enim longo intervallo ita liber senatus, ut vos aliquando liberi essetis* (*Phil.* VI 1, 2).

Diese Art von Neugründung spielt auch in der politischen Praxis eine große Rolle. Cicero ermuntert Cäsar im Jahre 46, er solle nicht daran denken, das Leben zu verlassen, wo er doch noch so Großes zu leisten habe: *ut rem publicam constituas* (*Pro Marcell.* 9, 27), bis *haec urbs stabilita tuis consiliis et institutis erit* (ibid. 29). Cäsar hat, wenn nicht nominell, so faktisch, seine Diktatur als Neugestalter des Staates ausgeübt[29], und nach seinem Tod nennen sich die neuen Machthaber *III. viri rei publicae constituendae.* Und wie Cicero in *De re publica* darüber nachdenkt, *rem publicam ... qua disciplina, quibus moribus aut legibus constituere vel conservare possimus*, um deren *optimus status* zu erlangen, so äußert sich auch Augustus selbst in demselben Sinne: er will *optimi status* (*rei publicae*) *auctor* werden und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, *mansura in vestigio suo fundamenta rei p. quae iecero* (Suet., *Div. Aug.* 28, 2)[30]. So wird er *conditor conservatorque Romani nominis* (*Vell.* II 60, 1).

Der väterliche König

In Hellas gehörte in der klassischen Zeit die Monarchie meistens einer entfernten Vergangenheit an, und wo die Könige noch da waren, sind sie entweder durch andere Staatsorgane halbwegs verdrängt gewesen, oder aber ihre Existenz war

---

[28] Cic., *Post reditum ad Quirites* 6, 14. Vgl. *De off.* 2, 3. 29; *Ad fam.* V 16, 3.

[29] Ob sein Diktatorenamt auch titular *rei publicae constituendae* gewesen, hat man neuerdings öfters erörtert; s. die Lit. bei M. Grant, *From Imperium to Auctoritas* (1946) 413. Von den Neueren fassen M. A. Levi, *La costituzione romana dai Gracchi a Giulio Cesare* (1928) 209, ebenso wie U. Wilcken, Abh. Preuss. Ak., ph.-hist. Kl. (1940), 1, S. 19f., und A. Degrassi, *Inscr. Ital.* XIII 1 (1947) 133, Cäsars Diktatur als *rei gerundae causa* auf; ihnen haben wir uns angeschlossen, *Studien über Cäsars Monarchie* (Bulletin de la Soc. R. d. Sc. Lund 1953, Nr. 1) 14ff. – Freilich hat einerseits Cäsar selbst die totale Erneuerung des Staates angestrebt, anderseits hat aber auch Cicero (s. o.) seine Zielsetzung eben als das *rem publicam constituere* bezeichnet.

[30] *Primum qui legibus urbem fundabit* heißt es bei Verg. *Aen.* 6, 810 von Numa, und ähnlich bei Seneca, *Apocol.* 10, 2 von Augustus. Die *cura legum et morum* ist bei den augusteischen Dichtern in diesem Sinne aufgefaßt worden, z. B. Hor. *Ep.* II 1, 1ff.; *Carm.* IV 5, 22; Ovid. *Met.* XV 832ff; *Trist.* 1, 233ff; K. Scott, TAPA 56 (1925) 96ff. Es erübrigt sich, die Beispiele zu häufen.

auf die Randgebiete des Griechentums beschränkt. Auch in Rom fristete das Königtum durch ein halbes Jahrtausend nur bei der Verrichtung von Staatsopfern ein kümmerliches Dasein, als eine Priesterwürde ohne politische Befugnis. Dies konnte den Eindruck erwecken, daß die Vorstellung vom fürstlichen Landesvater «von Haus aus nicht griechisch» sei[31] und daß dieser Gedanke «in Rom vor Cicero überhaupt keine Bedeutung gehabt» habe[32]. Daß der letztere Punkt nicht stimmt, hat uns die Analyse des Begriffspaares *servator–parens* schon gezeigt; für die Widerlegung der ersteren Meinung genügt das von seinem Urheber selbst umsichtig herangezogene Beweismaterial.

Sowohl in Griechenland als auch in Rom findet sich nämlich ein mannigfaltiger Abglanz der Idee des vaterhaften Herrschers, und zwar in einer konvergenten Form, die auf eine alte, gemeinsame Kulturschicht zurückweist. In der Odyssee kehrt für den Hauptheldеn die Wendung formelhaft wieder: *λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὥς ἤπιος ἦεν*[33]. Die verklärte Spiegelung dieser Königsidee erscheint dann in der Gestalt des königlichen Gottvaters bei Homer[34], dessen Abbild der von ihm eingesetzte, erleuchtete und potenzierte Herrscher gewesen ist[35]. Auch in Rom wurde Iuppiter nicht nur als *auctor generis, genitor, pater* oder *parens* angefleht[36] – so wie auch andere göttliche Beschirmer des Staates –, sondern auch als *rex*[37]. Bei den augusteischen Dichtern wird er oft als *rex et parens* bezeichnet[38], so wie bei Livius (I 16, 3) auch der entrückte Romulus *rex et parens* genannt wird, mit derselben Redewendung also, mit welcher Horaz (*Epist.* I 7, 37f.) seinen Gönner ehrfürchtig anredet. Bei Iuppiter kann meines Erachtens kaum in Zweifel gezogen werden, daß sein väterliches Herrschertum auf eine wurzelhafte Königsvorstellung der archaischen Zeit zurückgeht; die angeführte literarische Reperkussion und auch die *parens et rex*-Anrede als Höflichkeitsformel mögen dabei einmal echt römischen Klang gehabt, einmal hellenistischen Einfluß verraten haben.

Wie bei den Griechen östliche Königsvorstellungen einwirken konnten, soll nur ganz kurz angedeutet werden. In der Debatte über die richtige Staatsform spielt bei ihnen seit den Perserkriegen die Stellungnahme gegenüber der iranischen Großmacht eine große Rolle. Daß im 5. Jahrhundert v. Chr. das achämenidische Großkönigtum in Hellas trotz heftigster Gegnerschaft, ja gerade durch die polemi-

---

[31] E. Skard, a. O. 49. Vgl. demgegenüber P. Grenade, *Mél.* 57 (1940) 50f.
[32] E. Skard, ebda. 62f.
[33] *Od.* II 233f. V 11f. Vgl. ebda II 46f.
[34] Stellen bei H. Ebeling, *Lexicon Homericum* 2 (1880) 147. Weiteres bei C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum* (1893) 137ff.; M. P. Nilsson, Arch. Rel. 35 (1938) 156f. (= *Opuscula selecta* 2 [1952] 710ff.); G. Calhoun, TAPA 66 [1935] 1ff.; Clementina Gatti, Acme 5 [1952] 459ff. H. Hommel, *Die Satorformel und ihr Ursprung* [S.-A. aus Theologia viatorum] 1953. 47ff. 59. – Doch wird Zeus erst seit den Kyklikern direkt als *βασιλεύς* bezeichnet, wie mich W. Theiler belehrt.
[35] Stellen bei H. Ebeling, a. O. 1 (1885) 226f.
[36] Stellen bei I. B. Carter, *Epitheta deorum* (1902) 50ff. Siehe z. B. auch K. Rupprecht, *D. Altsprachl. Unterricht* (1951) 78f.
[37] Vgl. H. Hommel, Arch. Rel. 37 (1941) 151f. 160; A. Rosenberg, RE 1 A 710.
[38] Verg. *Aen.* 1, 65; 2, 648; 4, 268; 7, 558; 10, 2; Ovid. *Met.* 15, 860.

sche Gegenüberstellung der eigenen Freiheit und der persischen Despotie tiefe Spuren im griechischen Geistesleben hinterließ, versuchte ich anderswo darzutun[39]. Im 4. Jahrhundert beginnt dann das düstere Bild des persischen Willkürherrschers mit helleren Farben übertüncht zu werden; die Möglichkeit einer monarchischen Umwandlung der Staatsform taucht bei den Denkern auf. E. Skard hat nachgewiesen[40], daß Xenophons Idealfürst, der die Züge des wohltätigen Hausvaters trägt, nach persischem Vorbild geformt ist.

Es trifft jedoch nicht ganz zu, daß Cicero in seiner staatsphilosophischen Schrift (*De re publ.* II 26, 47) direkt von Xenophon angeregt worden ist, wenn er schreibt: *Hic est enim dominus populi, quem Graeci tyrannum vocant; nam regem illum volunt esse, qui consulit ut parens populo conservatque eos, quibus esset praepositus, quam optima in condicione vivendi.* Denn die *Graeci*, die ihm vorschweben, haben das Wesen des vaterhaften Monarchen auch nach Homer – dessen sich stets erneuernde Fernwirkung auch nicht zu unterschätzen ist – nicht vergessen. Das patriarchale Herrscherbild der Epik wurde im 5. Jahrhundert v. Chr. durch die Tragödie erneuert. Väterliche Wohltäter und Volksbeschirmer sind der argivische König der *Hiketiden*, Eteokles in den *Sieben*, der Dareios der *Perser*, den man als *πάτερ ἄναξ Δαρεῖά* (*Pers.* 662) anfleht, bei Aischylos; ein wohltätig-väterlicher Fürst ist bei Sophokles der Kreon der *Antigone*, und Oedipus vor seinem Abgleiten in den Morast des Tyrannendünkels, für den die Untertanen *παῖδες* sind (*Oed. rex* 58) wie für den Landesvater des Euripides (*Suppl.* 711).

Wo noch in der Griechenwelt Könige da waren, waren sie als väterliche Fürsorger belobt. Wenn Xenophon das väterlich-wohltätige Walten des Spartanerkönigs Agesilaos lobpreist[41], so muß dies nicht aus seinem persischen Erlebnis fließen; noch weniger, wenn Ion von Chios[42] einen Spartanerkönig als *σωτῆρ τε πατήρ τε* ehrt. Auch in Syrakus fehlten solche Epitheta des Königs nicht; das Lob Hierons I. als Vater und Gründer haben wir schon angeführt[43]. Wenn Platon über den monarchisch regierten Sippenverband spricht (*Leg.* 680 D) oder wenn Aristoteles die Monarchie aus den Wesenszügen der Familie ableitet (*Polit.* 1259 b, 10ff.; vgl. 1315 a, 41ff.), wenn er (*Eth. Nicom.* VIII 10, 3; vgl. 12f.) die Vatergewalt des höchsten Gottes und seine wohltätige Fürsorge für seine Menschen-

---

[39] In einem Vortrag in Washington (15. V. 1950), der in den Dumbarton Oaks Papers oder Studies gedruckt werden soll, habe ich nachzuweisen versucht, daß das Königskostüm im klassischen Drama nicht dionysisch war, sondern eine (manchmal etwas gräzisierte) Form des persischen Königsornats gewesen ist, so wie sie die Literatur bei verweichlichten Gewaltherrschern so oft schildert; ferner auch, daß die Kapelle mit Dreieckgiebel in der Mitte der tragischen Bühne eine griechische Adaptierung des persischen Kuppelbaldachins darstellt. Vgl. jetzt meine Studie *Gewaltherrscher und Theaterkönig* in der Festschrift f. Albert Friend (Princeton 1954).

[40] a. O. 50ff. 62f. Weiteres bei R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King* (1948) 79ff.

[41] Xenoph. *Ages.* 1, 38; 7, 1 und 3.

[42] Anth. lyr. 1, S. 126 Diehl.

[43] Pindar *Pyth.* 3, 70 rühmt Hierons väterliches Verhalten den Fremden gegenüber. – Vgl. auch Xenoph. *Hieron* 11. 14. – Vgl. auch Plut. *Dion* 39, 4; Liv. XXIV 4, 7 (Hieron II.). Siehe auch Plut. *Timoleon* 39, 1.

kinder mit der Königsherrschaft vergleicht, so sind solche bei sympathischer Einstellung gegenüber der Alleinherrschaft natürlich sich ergebende Gedanken wohl ohne jegliche fremde Anregungen aufgetaucht. Und bei Aristoteles ist schon die freiwillige Unterwerfung unter das wohltätige Szepter des Königs der unverdorbenen alten Zeiten, genau so wie bei dem ciceronischen Romulus, vorgezeichnet (*Polit.* 1285 b 8): *Τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ κατὰ τοὺς ἡρωϊκοὺς χρόνους ἑκούσιαί τε καὶ πάτριαι γιγνόμεναι κατὰ νόμον. διὰ γὰρ τὸ πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον, ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἑκόντων καὶ τοῖς παραλαμβάνουσι πάτριοι*[44]. – Doch mußte Cicero gar nicht so weit zurück bei den *Graeci* für solche Auffassungen Umschau gehalten haben. Was er z. B. *De re publ.* I 35, 54 schreibt: *occurrit nomen quasi patrium regis, ut ex se natis, ita consulentis suis civibus et eos conservantis stud⟨io⟩sius quam ⟨redig⟩entis ⟨in servitu⟩tem*, ist für ihn wohl vertrautes stoisches Gedankengut[45].

Für die großen Massen waren freilich praktische Überlegungen wichtiger als solche altrömischen, griechischen und orientalischen Voraussetzungen des Landesvaterbegriffes. Der *pater patriae* steht ebenso allein und ausschließlich der Gesamtheit gegenüber, wie der Vater seiner Familie gegenübersteht. Und während der republikanische Magistrat für sein Walten nur einer selektierten Minderheit der Vollbürger verantwortlich ist, umfaßt die subjektiv-emotional unterkellerte Bindung zum Landesvater nicht nur alle freien Männer des Reiches, sondern er ist auch der *parens* ihrer Frauen und Kinder, deren Rolle bei den Freudenfesten der Kaiser stets betont gewesen ist.

Auch die griechische Tagespolitik und Staatstheorie kannten den nur-menschlichen Volksretter[46], aber ihre Konzeption glitt ungemein leichter in die religiöse Sphäre hinüber als die nüchtern-prosaische Auffassung der alten Römer. Daß jedoch diese hyperbolische Huldigung nicht erst unter den Kaisern nach Rom verpflanzt worden ist, sollen zwei Beispiele erhärten; anderswo bald mehr. Das erste betrifft das Bild des Retters der ermüdeten, zusammenbrechenden Menschheit. Cicero sagte zu Pompeius (*Pro Milone* 25, 68): *Sed quis non intellegit omnis tibi rei publicae partis aegras et labantes, ut eas his armis sanares et confirmares, esse commissas?* Da wird schon der andächtige Ton leise angetönt, wie im Gebet des Seneca (*Ad Polyb.* 13, 1) an die Fortuna: *patere illum* (sc. *Claudium*) *generi humano iam diu aegro et affecto mederi!*[46a] – Das zweite Beispiel betrifft die Erhebung einer

---

[44] Etwas mehr bei L. Berlinger, *Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der röm. Kaiser* (Diss. Breslau 1935) 77ff. u. sonst.

[45] Fritz Taeger, *Die Archäologie des Polybios* (1922) 27; ferner auch J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum* (1898); ders., *Gesch. d. Hellenismus* 2² (1926) 296ff.; W. Theiler, Schriften d. Königsb. gel. Ges. 12 (1935) 268f. – Vgl. auch Philo, *De prov.* 2, 15: *βασιλεῖ δὲ οὐκ ἔστι πρόσρησις οἰκειοτέρα πατρός. ὁ γὰρ ἐν ταῖς συγγενέαις πρὸς τέκνα γονεῖς, τοῦτο βασιλεὺς μὲν πρὸς πόλιν, πρὸς δὲ κόσμον ὁ θεός.* – Zum stoischen Hintergrund vgl. K. Prächter, *Hierokles der Stoiker* (1901) 46f.

[46] Vgl. auch H. J. Bell in: Hommages à J. Bidez et à Fr. Cumont (1948) 21ff.

[46a] Nachträglich kann ich noch auf die vortreffliche Behandlung dieses Problems durch

Befreiungstat zum kalendarischen Feiertag zu Ehren eines Retters bei Cicero, *Ad Brut.* I 15, 8: *ego enim, D. Bruto liberato quum laetissimus ille civitati dies illuxisset idemque casu Bruti natalis esset, decrevi, ut in fastis ad eum diem Bruti nomen ascriberetur.* Da er wohl weiß, daß so etwas Ahnensitte und Republikanertum mit der Faust ins Gesicht schlägt, fügt er sofort eine durchsichtige Rechtfertigung hinzu: *in eoque sum maiorum exemplum secutus, qui hunc honorem mulieri Larentiae tribuerunt, cuius vos pontifices ad aram in Velabro sacrificium facere soletis, quod ego quum dabam Bruto, notam esse in fastis gratissimae victoriae sempiternam volebam.* Ist dies etwas anderes, als wenn z. B. die Wiederkehr des Augustus nicht nur durch die Errichtung der *ara Fortunae reducis* am Ort seines Eintritts in die Stadt gefeiert, sondern als ständiges Jahresfest begangen worden ist?

Die monarchische Vaterkonzeption, zu welcher wir jetzt wiederkehren, wurde am Lebensende Cäsars und dann wieder in dem Moment ohne Umschweife religiös verklärt, als der letzte Mitbewerber Oktavians im Jahre 31 v. Chr. beseitigt worden ist. Die Verknüpfung der homerischen Bezeichnung des höchsten Gottes als πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε mit dem väterlichen Aspekt der Königsherrschaft, wie sie schon Aristoteles vornahm, wird jetzt sofort wieder gebraucht. Wie schon die hellenistische Staatstheorie Staat und Herrscher neben Kosmos und Zeus wie Abbild neben Urbild gestellt hat[47], wird auch in Rom der irdische Landesvater an den himmlischen Allvater angeglichen. Etwas früher, bei Cäsar, tritt diese Angleichung gleich in staatlich-offizieller Form mit der Einrichtung einer neuen Priesterschaft für den neuen Gott *divus Iulius* auf[48]; dann flüchtet sie sich – durch Cäsars Katastrophe abgeschreckt – mehr in die Dichtung und Kunst zurück. Die offiziöse Andachtsstimmung, die durch diese Annäherung des Monarchen an die Gottheit hervorgerufen worden ist, übte jedoch auf die Untertanen einen nicht geringeren atmosphärischen Druck aus als der Zwang der gesetzlichen Vorschriften.

Die Beispiele dafür sind allbekannt, doch darum nicht minder eindrucksvoll. So Horaz, *Carm.* I 12, 49ff.: *Gentis humanae pater atque custos, / orte Saturno, tibi cura magni / Caesaris fatis data: tu secundo Caesare regnes. Carm.* III 5, 1ff.: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare; praesens divus habebitur / Augustus,* usw. Ovid. *Metam.* 15, 858ff.: ... *Iuppiter arces / temperat aetherias et mundi regna triformis; / terra sub Augusto est; pater est et rector uterque.* Für die Griechen ist er einfach Ζεὺς πατρῷος.[49]. Das Wesen des kosmischen Allvaters fließt auf Bild-

---

A. D. Nock hinweisen, *Soter and Euergetes* in *Joy of Study* in honour of F. C. Grant (1951) 127ff. Die griechische Terminologie wird in der Dissertation meines Schülers H. Frey, Bern, zum Wort kommen. Weiteres Material: Röm. Mitt. 50 (1935) 83 A 4; M. P. Charlesworth, Harvard Theol. Rev. 29 (1936) 107ff., u. sonst.

[47] W. Theiler, a. O.

[48] Dio XLIV 6, 4; 49, 1; 51, 1. Appian. *B. c.* II 106, 442. Cic. *Phil.* II 43, 110; XIII 19, 41; 21, 47; Suet. *Caes.* 76. Vgl. jetzt meine Beiträge: *Studien über Caesars Monarchie* I (Bull. Soc. R. d. Sc. Lund 1953, Nr. 1) 23ff. (mit der früheren Literatur) und *Porträtkunst und Politik in 43 v. Chr.*, Byvanck-Festschrift 1954.

[49] Angaben z. B. bei H. Heinen, Klio 11 (1911) 169 Anm. 2.

darstellungen wie in denjenigen des als Iuppiter Terminus gekennzeichneten Augustus[50] und in weihevollen Seligpreisungen der Dichtersprache mit dem des irdischen Weltherrschers zusammen. Ovid nennt Augustus oft *pater orbis*[51]; *πατὴρ τῆς πατρίδος καὶ τοῦ σύμπαντος τῶν ἀνθρώτων γένους* werden schon frühe Kaiser auf Inschriften genannt[52]; *summe mundi rector et parens orbis, pater inclytus orbis, regnator terrarum orbisque subacti magne parens, magne parens orbis* wird Domitian bei Martial und Statius angeredet[53], und solche Epitheta häufen sich immer stärker.

Wie der edel-menschliche Klang des Attributs *pater patriae* kosmisch aufgebauscht wird und der *servator civium* zu einem *mundi servator* (*Prop.* V 6, 37) emporsteigt, so wird auch sein Symbol, der schlichte Bürgerkranz, entsprechend potenziert. Wie früher schon erwähnt, erscheint gleich im Jahre 27 v. Chr. Iuppiters Adler auf der *corona civica* des Augustus sitzend auf einer Goldmünze[54]. Dies besagte den Zeitgenossen, was Ovid (*Fast.* 1, 613ff.) vom Gottkönig erfleht: *Augeat imperium nostri ducis, augeat annos, / protegat et vestras querna corona fores*, wobei Augustus *socium summo cum Iove nomen habet* (ebd. 608) und (*suscipit*) *orbis onus* (616). Später (4, 953ff.) wird schon verkündet, daß die *praetexta quercu domus* nebst Phoebus und Vesta noch einen dritten Gott herbergt: den Kaiser. Und als der verbannte Poet in dichterischer Vision den Palatin erblickt (*Trist.* III 1, 33ff.), ereifert er sich noch weiter: *video ... / conspicuos postes tectaque digna deo / et 'Iovis haec' dixi 'domus est'? quod ut esse putarem, / augurium menti querna corona dabat. / cuius ut accepi dominum, 'non fallimur' inquam, / 'et magni verum est hanc Iovis esse domum'.*

Auf der Gemma Augustea thront Augustus in Iuppiters Haltung und Kostümierung und wird durch die Personifikation der Oikumene mit dem Eichenlaub bekränzt[55]. Auch wenn Germanicus auf dem Wiener Vierbüstenkameo den Eichenkranz trägt[56], muß dieser schon wegen des Adlers und der göttlichen Ausstaffierung der anderen Dargestellten zugleich als ein juppiterhaftes Attribut aufgefaßt werden. – Auf einer neuzeitlichen Trajansbüste des Museo Capitolino ist auf der *civica* vermutlich nach einem verschollenen antiken Muster vorne ein Medaillon mit Iuppiters Adler angebracht[57], wie auch auf dem Relief des Trajansforum in

---

[50] Mus. Helv. 8 (1951) 201, Taf. 4, 4–5.
[51] Ovid. *Fast.* 2, 130; *Metam.* 15, 868ff.; *Trist.* 2, 215ff; 3, 45ff; V 2, 38; *Pont.* II 5, 75.
[52] Angaben bei M. Segre, Rendinconti Pont. Accad. Rom. di Archeol. 16 (1940) 27ff. 39.
[53] Angaben bei Fr. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (1934) 30; vgl. auch L. Berlinger, a. O. 79f.
[54] Taf. X 1.
[55] Abb. z. B. Ad. Furtwängler, *Die antiken Gemmen* (1900) Taf. 56. Röm. Mitt. 50 (1935) Taf. 18 u. oft. – Vgl. auch L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (1931) 161. 227. M. M. Ward, Studi e materiali per la storia d. relig. 9 (1933) 203; L. Curtius, Mitt. d. Deutsch. Arch. Inst. 1 (1948) 75. Meine Bemerkungen in Germania 30 (1952) 188.
[56] F. Eichler/E. Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum* (1927) 61, Nr. 19, Taf. 9. S. Fuchs, Röm. Mitt. 51 (1936) 212ff., Taf. 28.
[57] H. Stuart Jones, *A Catalogue of the Ancient Sculptures Preserved in the Municipal Collections of Rome. The Sculptures of the Museo Capitolino* (1912) Taf. 76, 9.

dem Eichenkranz der Adler sitzt, ihn mit ausgebreiteten Flügeln beschirmend[58]. Überhaupt wird die nüchtern-menschliche Eigenart dieses Kranzes aufgehoben, wo er als Sinnbild des vergöttlichten Kaisers verwendet wird, wie z. B. auf einem Augustus-Altar von Bordeaux[59]. Nach Tiberius, als der Eichenkranz in das Giebeldreieck des Palasteingangs eingesetzt wurde, erhob ihn schon das tempelbezeichnende *fastigium* in die feierliche Atmosphäre der Göttlichkeit.

Diese religiöse Uminterpretation des kaiserlichen Eichenkranz-Symbols war auch dadurch erleichtert, daß die goldenen Kränze, die bei dem Triumphalzug und bei der ihm angeglichenen *pompa circensis* über den Kopf des Imperators bzw. des Vorsitzenden der Spiele gehalten wurden[60], ebenfalls *foliis ... quercinis ab Iove insignes* gewesen sind. Daß die Eiche Iuppiter heilig sei, wußte ein jeder Grieche und Römer[61].

Parens ac deus nostrae vitae

Die griechische Soter-Konzeption drang nicht erst seit der Kaiserzeit in Rom ein und war nicht nur durch fremde Volksschichten niedriger Herkunft übermittelt. Nicht nur in den «Niederungen der Alltagssprache» – wie man früher meinte[62] – wucherten so fremdartig gesteigerte Gefühlsergüsse der den Retter verhimmelnden Dankbarkeit wie die Überschrift dieses Kapitels unserer Untersuchung. Die feierlichen Dankbarkeitsbezeugungen, die Cicero an P. Cornelius Lentulus Spinther[63], der seine Rückberufung aus der Verbannung so energisch betrieb, gerichtet hat, ermöglichen es uns, dieses republikanische Vorspiel des Kaiserkultes zu

---

[58] Taf. 10, 3. Vgl. auch das Altarbruchstück aus Augst, Basler Zschr. f. Gesch. u. Altertumsk. 35 (1936) T. 16a.

[59] CIL XIII 566 = E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs*, etc., *de la Gaule romaine* 2 (1908) 126, Nr. 1063 (Bordeaux). – Wie so vieles Andere aus der kaiserlichen Repräsentation ging auch die Eichenkranzsymbolik in die Bildersprache der privaten Grabsymbolik über, vgl. z. B. W. Altmann, *Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (1905) Fig. 40. 42. 62. 64. 71. 74. 75. 76. 207 und Taf. I. – Eine besondere Beachtung verdient das militärische Beschlagstück Taf. X 3 aus Vindonissa. V. v. Gonzenbach, die diesen Bronzebeschlag demnächst behandeln wird, sieht in der *imago clipeata* nicht Tiberius, sondern eine Frau, die dann meines Erachtens Livia sein könnte. Die Entscheidung ist durch die unscharfe Darstellung erschwert, aber die Eroten (statt Viktorien) als Träger des Bildnisschildes könnten für eine kaiserliche Dame sprechen. Dies würde den Übergang der Adlersymbolik auf eine *Augusta* bedeuten. Wichtig auch die Bildkomposition als Vorbild für die private Grabplastik. Darüber mehr im Beitrag über die zwei Lorbeerbäume.

[60] Tertull. *De corona* 13 (p. 181 ed. Hoppe). Vgl. Röm. Mitt. 50 (1935) 29. 38f.

[61] Plin. *N. h.* XVI 4, 11: *civica iligna primo fuit, postea magis placuit ex aesculo Iovi sacra, variatumque et cum quercu est*, etc.; Plut., *Marcius Coriolanus* 3, 2ff.; id. *Quaest. Rom.* 92; Dio Chrys. *Or.* 1, 73ff. und dazu V. Valdenberg, Rev. Et. Gr. 40 (1927) 148ff. 159; E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship* (Yale Cl. St. I) 1928, 55ff.; L. Delatte, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibl. Fac. Phil. Liège 97 [1942] 131. 197) und die Stellen, die ebd. 295 unter 'imitation de Dieu' vermerkt sind. Vgl. auch Sir J. Frazer, *The Golden Bough* 2^3 (1911) 176f.; ders., Ovid., *Fasti* (zu 1, 614) 2, 228ff. – Kaisergelübde im Eichenkranz, Taf. 5, 4.

[62] O. Immisch, *Aus Roms Zeitwende* (D. Erbe der Alten 2. R. 20, 1931) 4f.

[63] W. Drumann und P. Groebe, *Geschichte Roms in seinem Uebergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung* 2 (1902) 456ff.; Fr. Münzer, RE 4, 1394ff.; M. Gelzer, RE 7A, 924ff.

beleuchten. Die Hauptstellen lauten wie folgt: *Post red. in sen.* 4, 8: *Princeps P. Lentulus, parens ac deus nostrae vitae, fortunae, memoriae, nominis, hoc lumen consulatus sui fore putavit, si me mihi, meis, si vobis, si rei publicae reddidisset.* – *Post red. ad Quir.* 5, 11 (im gleichen Zusammenhang): *P. Lentulus consul, parens, deus, salus nostrae vitae, fortunae, memoriae, nominis.* – *Pro Sest.* 69, 144: *Video P. Lentulum, cuius ego patrem deum ac parentem statuo fortunae ac nominis mei et fratris liberorumque nostrorum.* Dieselbe Art der Apotheose des Retters wird durch Cicero auch auf Pompeius ausgedehnt (*Post red. ad Quir.* 7, 17), wenn auch in einer gedämpfteren Form: *Huic ego homini, Quirites, tantum debeo, quantum hominem homini debere vix fas est.*

Dann hebt aber Cicero auch den Senat und das Volk zum Dank für die ihm gewährte Amnestie in den Himmel. *Post red. in sen.* 12, 30: *Ego vos universos, patres conscripti, deorum numero colere debeo. Sed, ut in ipsis dis immortalibus non semper eosdem atque alias alios solemus et venerari et precari, sic in hominibus de me divinitus meritis omnis erit aetas mihi ad eorum erga me merita praedicanda atque recolenda.* Nicht einem numinösen Genius, sondern den unsterblichen Göttern selbst werden seine Wohltäter gleichgesetzt, ebenso wie *Post red. ad Quir.* 8, 18: *En ego ... mihi, meis, rei publicae restitutus ... vobis ... Quirites, pollicebor, primum, qua sanctissimi homines pietate erga deos immortalis esse soleant, eadem me erga populum Romanum semper fore numenque vestrum aeque mihi grave et sanctum ac deorum immortalium in omni vita futurum.* Ebenda 10, 25: *Atque ... Quirites, ... ut cum vobis, qui apud me deorum immortalium vim et numen tenetis,* usw.

Daß der Ausdruck *parens ac deus nostrae vitae* den *servator* umschreibt, beleuchtet eine Stelle der *Philippica*, wo Cicero (II 5, 12) auf seine eigene Retterschaft zurückkommt: *Frequentissimo senatui sic placuit,* (sc. *consulatus meus*), *ut esset nemo, qui mihi non ut parenti gratias ageret, qui mihi non vitam suam, fortunas, liberos, rem publicam referret acceptam.* Auch erklärt er selbst an einer anderen Stelle (*Pro Ligar.* 12, 38), warum dabei die Dankbarkeit bis zur Apotheose gesteigert werden soll: *Homines enim ad deos nulla re propius accedunt, quam salutem hominibus dando.* Dies tut er im Sinne der stoischen Lehre[64] – aber er vergöttert damit Cäsar!

Auch durch seine eigenen Äußerungen wird es unmittelbar ersichtlich, daß ihm bei dieser Retter-Vergötterung griechische Soter-Vorstellungen vorschweben. Als er die Ermordung des mit ihm tödlich verfeindeten Bandenführers Clodius durch dessen Rivalen Milo zu einer nationalen Befreiungstat aufbauscht (*Pro Mil.* 29, 80), argumentiert er folgenderweise: *Graeci homines deorum honores tribuunt iis viris, qui tyrannos necaverunt. (quae ego vidi Athenis, quae aliis in urbibus Graeciae! quas res divinas talibus institutas viris, quos cantus, quae carmina! prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur); vos tanti conserva-*

[64] Vgl. H. Merki, a. O. 14ff. mit den Belegstellen und der früheren Literatur.

torem populi, tanti sceleris ultorem non modo honoribus nullis afficietis, sed etiam ad supplicium rapi patiemini? Und dann nennt er die Cäsarmörder oft *heroes nostri.*

Bekanntlich versetzt auch Cicero die Freiheitshelden, die Retter der Stadt und die Mehrer ihrer Macht in die Zahl der Götter[65]. Die verblichenen *conservatores rei publicae* weilen in dem *Somnium Scipionis*, das die allgemeine Auffassung der griechisch gebildeten Aristokratie spiegelt, im Himmel, an einem bestimmten Ort des Sternenreiches, wie auf Erden in ihrem exklusiven Versammlungslokal am Forum. Man ist unwillkürlich an die nicht minder hehre Vision der *Passio Perpetuae et Felicitatis* erinnert, wo die Märtyrer im vollen Ornat der vornehmsten Römer an der Seite des himmlischen Vaters auftreten wie ein sublimer Senat.

Dieser Glaube an den Aufstieg in den Himmel der Männer, die sich die meisten Verdienste um das Vaterland erworben hatten, scheint nicht nur in den Kreisen der Oligarchie Fuß gefaßt zu haben. Denn es geht schwerlich an, die Eidesformel der Italiker an den Volkstribun des Jahres 91 v. Chr., M. Livius Drusus[66], als unecht beiseite zu schieben, wo neben den Hauptgöttern und den Gründern Roms auch die συναυξήσαντες τὴν ἡγεμονίαν αὐτῆς (τῆς Ῥώμης) ἥρωες als Schwurzeugen angerufen werden.

Freilich war Cicero etwas freigebig mit der Verhimmelung. Nicht nur Platons Äußerungen konnten ihm *divine* klingen (*Cato mai.* 13, 33), sondern auch die Wissenschaft eines befreundeten Rechtsgelehrten kann als *admirabilis quaedam et incredibilis ac paene divina eius ... scientia* gepriesen werden (*Phil.* IX 5, 10); sein Schwiegersohn besitzt für ihn eine *divina quaedam et inaudita auctoritas atque virtus* (*Post red. ad Quir.* 3, 7) usw. Er kann es auch wagen zu behaupten, *ut ... propter eximiam belli gloriam Africanum ut deum coleret Laelius* (*De re publ.* I 12, 18), usw.

Diese begeisterten Redensarten einer unverantwortlichen Rhetorik können natürlich außer acht gelassen werden. Denn seit den Tagen des Terenz können wir verfolgen, wie in der allgemeinen Umgangssprache des niederen Volkes wie der Vornehmen die nachdrücklichste Lobpreisung eines beliebigen Mannes in seiner Benennung als *deus* gipfelt; derselbe Sprachgebrauch fehlt auch bei Cicero selbst nicht[67]. Doch gewinnt die erörterte religiös gesteigerte Formensprache ein ganz anderes Gewicht, wenn Cicero sie für Männer, die am Ruder des Staates stehen, verwendet. *Divinus paene vir* ist für ihn der *moderator* und *gubernator* des Staates (*De re publ.* 1, 45). Seine Rede *De imperio Gn. Pompei* z. B. enthält eine Fülle solch übermenschlicher Qualifizierungen. Pompeius überwindet nach ihm *divino consilio* (4, 10) Gefahren, ja er scheint *ad omnia nostrae memoriae bella conficienda divino quodam consilio natus esse* (14, 42); die *Fortuna populi Romani* sandte ihn *divinitus* nach dem Osten (15, 44), wo man ihn wie *caelo delapsum* an-

[65] Z. B. *Pro Sest.* 68, 143; *De re publ.* VI 13, 13ff. Darüber nächstens mehr.
[66] Diodor. 37, 11. Weiteres bei A. v. Premerstein, a. O. 26ff.
[67] Belegstellen bei Gudeman, *Thes. l. Lat.* 5, 890, Z. 42ff.

staunt (14, 41); seine Gottbegnadetheit zeigt sich nicht allein darin, daß sich ihm Freund und Feind unterordnen, sondern daß ihm *etiam venti tempestatesque obsecundarint* (16, 48); denn seine Tugend ist *incredibilis ac divina virtus* (12, 33; 13, 36).

Auch Cäsar gegenüber fehlt diese vergötternde Huldigung bei Cicero keineswegs. Er rühmt dessen *divina ... liberalitas* (*Ad fam.* I 9, 18); sein Großmut bei der Rehabilitierung der besiegten Gegner übertrifft nicht nur die Tugend der größten Menschen, sondern ist *simillimum deo* (*Pro Marcell.* 3, 8). Mit diesen Lobhudeleien gelangen wir aber schon an die Schwelle der offiziellen Festlegung dieses Litaneistiles um den Monarchen. Ein Beispiel dafür bieten die Ehrenbeschlüsse, die Cäsar *εὐεργέτην ἢ προστάτην οἷον οὐχ ἕτερον*[68] genannt hatten. Die Hervorhebung des Einzigartigen, nie Dagewesenen, stammt aus der Sprache der hellenistischen Soteriologie; Cicero (*Phil.* IV 1, 3) fällt in diesen Ton der Heilsverkündung bei der Lobpreisung des Auftretens des jungen Oktavian: *Multa memini, multa audivi, multa legi, Quirites; nihil ex omnium saeculorum memoria tale cognovi.* Er fragt auch im andächtigen Staunen: *Quis tum* – in größter Gefahr nämlich – *nobis ... optulit hunc divinum adulescentem deus?* Ist dies verschieden vom Verhalten des Horaz vor seinem 'neuen Gott' – vor demselben Oktavian also –, als er ankündigt: *nil parvum aut humili modo, nil mortale loquar* (*Carm.* III 25, 17f.), oder *nil oriturum alias, nil ortum tale fatentes?* Er zieht dabei auch die kultischen Konsequenzen aus der Parusie des Rettergottes: *praesenti tibi maturos largimur honores, / iurandasque tuum per numen ponimus aras* (*Epist.* II 1, 16ff.). Auch das Gebet Vergils an die ehrwürdigsten Götter Roms gehört hierher: *hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo / ne prohibete!*[69] So wie bei Cicero die Winde und Stürme dem Pompeius gehorchen, kleidet sich die Welt in lieblichen Frühlingsschmuck bei der Ankunft des Augustus nach Horaz (*Carm.* IV 5, 6ff.), und erneuert sich die Natur bei dem Aufleuchten des *Dionei Caesaris astrum* für Vergil.

Wenn der letztere Dichter seit etwa 42 v. Chr. die eine der führenden Personen im Staate in diesem Ton der religiösen Ehrfurcht beräuchert, in einem Zeitpunkt, als die monarchische Spitze des Staates noch nicht bestand und auch andere mächtige Mitbewerber auf diese Rolle Anspruch erhoben, so hat er eben nur die kultische Hinwendung an eine übermächtige Person fortgesetzt, die wir schon bei

---

[68] Appian. *B. c.* II 144, 601. – Wenn also der Senat nach Thapsus den Triumphalwagen Cäsars am Kapitol gegenüber dem Kultbild Iuppiters aufstellen ließ mit der inschriftlichen Begründung *ὅτι ἡμίθεός ἐστι* (Cass. Dio XLIII 14, 6), oder wenn Cäsars Statue nach Munda im Quirinus-Tempel als *θεῷ ἀνικήτῳ* dediziert worden ist (ebd. 45, 3), dann müssen wir diese göttlichen Ehren vor allem im Lichte des Sprachgebrauchs von Cicero betrachten, der sie mit seinen Standesgenossen ersonnen hat, und sie nicht etwa dem orientalisch gefärbten Despotismus Cäsars zuschrieben, der sie ja zuerst gar nicht zugelassen hat, sondern sich nur ganz am Ende von der unaufhörlichen Lobhudelei des Senats betören ließ. Es handelt sich hier nicht um einen frischen orientalischen Import, wie man oft meint. Vgl. meine *Studien über Cäsars Monarchie* 1 (1953) 23ff.

[69] Vgl. dazu z. B. C. Bailey, *Religion in Vergil* (1935) 187ff.; K. Rupprecht, Würzb. Jahrb. f. Alt. 1 (1946) 67ff.; G. Stübler, *Die Religiosität des Livius* (1941) 123ff.; H. Wagenvoort, *Vergilius' ecloga I en IX* (1953) 13ff.

Cicero vorfanden. Der feierlich-andächtige Ton der religiösen Erhöhung den Condottieri der späten Republik gegenüber hatte eben schon eine lange Vorgeschichte hinter sich – wir werden noch manche Züge dieser Entwicklung erörtern müssen –, bevor ihn dann ganz am Ende die festen Formen des Hofstiles für lange Jahrhunderte stabilisierten.

Der griechische Klang der Apotheose des Retters war den Römern wohl gegenwärtig, wie einige Beispiele aus Livius zeigen. Dieser gibt die flehentliche Bitte der Gesandten von Capua im Jahre 343 v. Chr. an den Senat wie folgt wieder: *conditorum, parentium, deorum immortalium numero nobis eritis; ... adnuite patres conscripti, nutum numenque vestrum invictum Campanis* usw. (VII 30, 19)[70]. Dem entspricht, was bei ihm die Gesandten des Antiochos dem großen Scipio sagen (XXXVII 45, 9): *positis iam adversus omnes mortales certaminibus haud secus quam deos consulere et parcere vos generi humano oportet* – wobei die Antwort des älteren Africanus fühlen läßt, wie unrömisch diese religiös gefärbte Kriecherei ihn anmutete. – Im Jahre 168 v. Chr. melden die Abgesandten des Seleukidenkönigs: *eum ... haud secus quam deorum imperio legatorum Romanorum iussis paruisse* (XLV 13, 2). Für den Gebrauch des Epithetapaares «Vater und Gott» bietet Livius einen wichtigen Beleg aus demselben Jahre: *Ptolemaei legati communi nomine regis et Cleopatrae gratias egerunt: plus eos senatui populoque Romano quam parentibus suis, plus quam diis immortalibus debere, per quos obsidione miserrima liberati essent* (XLV 13, 4–5).

Einmal handelt es sich für ihn bei einer solchen Angabe um einen authentischen Bericht, als nämlich der bithynische König Prusias II. im Jahre 167 v. Chr. in den Senat mit den Worten eintritt: «Seid gegrüßt, ihr rettenden Götter!» (*χαίρετε θεοὶ σωτῆρες, Polyb.* XXX 18, 5). Prusias vollzieht zugleich die Proskynese wie vor der offenbar gewordenen Gottheit: *Polybius eum regem ... tradit ... Romae quoque, cum veniret in curiam, summisisse se et osculo limen curiae contigisse et deos servatores suos senatum appellasse* (XLV 44, 19–20). – Ebenso authentisch ist die Nachricht des Cicero (*Pro Flacco* 25, 60): *Mithridatem deum, illum patrem, illum conservatorem Asiae nominabant.*

Es ist allerdings zu beobachten, daß diese griechische Version des väterlichen Retters im 1. Jahrhundert v. Chr. durch die Griechen schon ruhig auf berühmte Helden der römischen Geschichte verwendet werden konnte. So heißt es über L. Siccius Dentatus bei Dionys von Halikarnaß (X 46, 8), daß die von ihm geretteten Krieger ihn *πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ θεὸν καὶ πάντα τὰ τιμιώτατα ὀνομάζοντες ἁπλήστως εἶχον ἀσπασμῶν τε τοῦ ἀνδρός*. Von Camillus erzählt Plutarch[71], daß die von ihm den Faliskern zurückgesandten Kinder ihn *σωτῆρα καὶ πατέρα καὶ θεὸν ἀνακαλοῦντες* begrüßten. Und wie oft muß so etwas tatsächlich auf der Tagesordnung gewesen sein, seit die Griechen an den isthmischen Spielen im Jahre

[70] Zu der Güte der Tradition und zum geistigen Hintergrund der Selbstübergabe vgl. jetzt A. Piganiol, Rev. intern. des droits de l'antiquité 5 (1950) 344ff.
[71] Plut. *Camill.* 10, 6 (I 1, 227 Lindsk.). – Vgl. z. B. noch Dion. Hal. IV 32, 1.

196 den T. Quinctius Flamininus als ihren Heiland bewillkommneten und ihn dann Jahrhunderte hindurch als solchen auch kultisch verehrten. *Velut parentis voces* hörten die Griechen bei der Verkündung ihrer Freiheit durch Flamininus nach Livius (XXXIV 50, 1). Seit Cäsar von den Griechen als der gemeinsame Retter des menschlichen Daseins (Ditt., *Syll.*³ 760) gefeiert worden war, wie nach ihm Augustus, schmolz die Scheidewand zwischen dem römischen *servator* und dem griechischen σωτήρ gänzlich zusammen.

Eine Anregung zur Einnistung der griechischen Soter-Konzeption konnten auch römische Vorstellungen geboten haben, zu deren genaueren Erfassung uns wieder Cicero eine Handhabe bietet. *Pro Plancio* 12, 29 rühmt er seinen Schützling folgenderweise: *Omitto illa ... ut vivat cum suis, primum cum parente (nam meo iudicio pietas fundamentum est omnium virtutum), quem veretur ut deum (neque enim multo secus est parens liberis)*. Daß dies stoisches Gedankengut ist, hat K. Prächter[72] nachgewiesen und H.Merki[73] weiter illustriert. Die Vergöttlichung der Eltern nach ihrem Tode konnte sich aber schon im alten Rom hemmungslos kultisch entfalten; die Ahnen der großen Geschlechter spielten eine erhebliche Rolle in ihrer häuslichen Religion[74]. Ein seltsamer Auswuchs dieser alten Kultvorstellung der *dii parentes*, wie die Apotheose der verstorbenen Tochter des Cicero durch den unglücklichen Vater[75], obwohl mit fremden Farben gemischt, kann am ehesten von der Spontaneität und Intensität dieser Totenehrung einen Begriff geben.

«Wenn C. Iulius Cäsar von seinem Adoptivsohn Octavian '*divus Iulius*' genannt wurde, so war dies das Übliche. Neu war aber und unerhört, daß Cäsar im Jahre [44] vom ganzen römischen Volke als '*divus*' anerkannt [und bald] auf Beschluß von Senat und Volk in allen Städten Italiens als Gott kultisch verehrt wurde. Es bekannte sich dadurch als ihm kindhaft zugehörig und ihn als '*parens populi Romani*'»[76].

Für den lebenden *parens* gab in Rom die religiöse Verehrung seines *Genius* die Grundlage dazu, daß bei der Huldigung, welche man dem Landesvater schuldete, «geradezu Formen, wie sie im Kreis der Familie und der Klienten für den Kult des Schutzgeistes des Hausherrn und Patrons sich entwickelt hatten, auf die Öffentlichkeit übertragen wurden»[77]. Diese römische Erhebung des *pater familias* zu einem göttlichen Wesen dürfte ihre Wirkung auf die Verklärung des Urvaters Romulus nicht verfehlt haben[78], wie sie in den folgenden Versen des Ennius

---

[72] K. Prächter, *Hierokles der Stoiker* (1901) 45ff. Hinweis von W. Theiler.

[73] H. Merki, a. O. 43.

[74] Vgl. z. B. G. Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer*² (1912) 232 Anm. 9; M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos* (1926) 50f.; C. Koch, *Der römische Iuppiter* (1937) 78; Fr. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* (1943) 1ff. 89, Anm. 3.; 101ff.

[75] P. Boyancé, Rev. Ét. anc. 46 (1944) 179ff.

[76] E. Bethe, *Ahnenbild und Familiengeschichte* (1935) 31, von mir leicht abgeändert; vgl. dazu meinen Beitrag in der Byvanck-Festschrift (1954).

[77] A. v. Premerstein, a. O. 170.

[78] Gegen A. Oxé, Wien. Stud. 47 (1929) 48, der hier rein griechisches Geistesgut sieht; vgl. schon F. Bömer, Würzb. Jahrb. (1949/50) 64.

anklingt: *o Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / o pater, o genitor, o sanguen dis oriundum!* Zur Interpretation dieser Verse fügt Cicero (*De re publ.* I 41, 64) die bei seiner *parens ac deus*-Erklärung gebrauchte Formel hinzu: *Vitam, honorem, decus sibi datum esse iustitia regis existimabant.* Und wie man die königlichen Landesväter im alten Rom nach Cicero nicht nur als *patriae custodes*, sondern auch als *patres et deos* verehrt hat, so redet auch Horaz (*Carm.* IV 5, 1ff.) Augustus nicht nur als *optime Romulae custos gentis*, sondern auch als *divis orte bonis* an.

Die andächtig-religiöse Huldigung, welche man im 1. Jahrhundert den ausschlaggebenden Führerpersönlichkeiten zollte, ist nicht auf das gesprochene und geschriebene Wort beschränkt geblieben, sondern sie wurde gleichzeitig auch in die Sprache der bildenden Kunst umgesetzt. Aufschlußreich ist dafür der Widerhall der grotesken Selbstverherrlichung Ciceros, der sich selbst nicht nur als *custos patriae*, sondern auch als *parens ac deus* vorgestellt hat, in der pseudo-sallustischen Invektive (3 und 7): *Tamen Cicero se dicit in concilio deorum immortalium fuisse, inde missum huic urbi civibusque custodem. ... sed quid ego plura de tua insolentia commemorem? quem Minerva omnes artes edocuit, Iuppiter O. M. concilio deorum admisit.* Eine ganz entsprechende Beschirmung und Förderung durch die Götter ist in der Vorhalle des Hauses des überheblichen Freigelassenen bei Petronius (*Sat.* 29) als Wandgemälde beschrieben: *erat autem venalicium cum titulis pictum, et ipse Trimalchio capillatus caduceum tenebat, Minervaque ducente Romam intrabat. ... in deficiente vero iam porticu levatum mento in tribunal excelsum Mercurius rapiebat; praesto erat Fortuna cornu abundanti copiosa et tres Parcae aurea pensa torquentes*[79]. Dieses witzige Zerrbild illustriert den jähen Abstieg der theaterhaften Götterparade, die dem Cicero als Staffage bei der panegyrischen Lobpreisung seiner eigenen Retterschaft gedient hat. Die Intention des Verfassers war jedoch dabei die Verhöhnung des kaiserlichen *servator*. Daß aber diese Symbolik schon im Dienste der Verherrlichung der Aristokratie der späten Republik verwendet worden ist, erweist auch das Rückseitenbild des Denars des L. Farsuleius Mensor[80], auf welchem die Göttin Roma (oder Minerva) einem vornehmen Togatus auf ihr Zweigespann aufzusteigen hilft.

Die kultischen Konsequenzen der Apotheose des väterlichen Schirmherrn

Man sieht also, daß der andächtige Ton, der uns bei den nüchternen Prosaikern der frühen Kaiserzeit, bei einem Vitruv, Valerius Maximus, dem älteren Plinius noch viel mehr auffällt als bei den Dichtern, wenn sie von dem lebenden Souverän

---

[79] Diese Verspottung der damals schon dem Monarchen vorbehaltenen göttlichen Führung des Auserwählten kam sicher einer Majestätsbeleidigung gleich.

[80] Zu der Literatur bei H. Grueber, *BMC. Rep.* 1 (1910) 402 Anm. 2 vgl. noch O. Rossbach, NJb. 7 (1904) 413f. – An Sulla hat A. Vercoutre gedacht. Entscheidend ist dafür die genaue Datierung der Prägung, worauf ich zurückzukommen hoffe.

sprechen, in der ehrfurchtsvollen Behandlung der Person des Condottiere der späten Republik seine direkte Antezendenz hat.

Jedenfalls ist aber diese Phraseologie noch viel älter. Sie hat griechische und gar nicht monarchische Wurzeln: sie fing mit der Vergöttlichung der Freiheitshelden von Hellas an[81]. *Ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι* – sagt Demosthenes[82] – ... *ὑμεῖς ... καὶ τὸν ἀφ' Ἁρμοδίου καὶ τῶν τὰ μέγιστ' ἀγάθ' ὑμᾶς εἰργασμένων, οὓς νόμῳ διὰ τὰς εὐεργεσίας, ἃς ὑπῆρξαν εἰς ὑμᾶς, ἐν ἅπασι τοῖς ἱεροῖς ἐπὶ ταῖς θυσίαις σπονδῶν καὶ κρατήρων κοινωνοὺς πεποίησθε, καὶ ᾄδετε καὶ τιμᾶτ' ἐξ' ἴσου τοῖς ἥρωσιν καὶ τοῖς θεοῖς, τούτους μὲν πάντας τὴν ἐκ τῶν νόμων δίκην ὑπεσχηκέναι, καὶ μήτε συγγνώμην μήτ' ἔλεον μήτε παιδία κλάονθ' ὁμώνυμα τῶν εὐεργετῶν μήτ' ἄλλο μηδὲν αὐτοὺς ὠφεληκέναι.*

Seither haben Rhetorik und Schmeichelei das echt religiöse Element dieser Ehrungen stark verbraucht. Was die Tiraden des Cicero anbetrifft, so kann man mit A. Elter[83] behaupten, daß es sich bei ihm gar nicht um eine Religionsstiftung handelt, sondern um religiös übersteigerte Formen der Huldigung – das Höchste, mit dem man dem Gepriesenen aufwarten konnte. Anders liegt jedoch die Sache in Hinblick auf die Massen. Bei ihnen wurden die Ausdrucksformen der Apotheose durch die Zauberwirkung der Macht mit wirklich religiöser Veneration gefüllt. «L'idée de 'génie' ou de surhumanité – schreibt treffend Jean Bayet[84] – combinant, chez les anciens, de vieilles formes de pensée prélogique avec l'organisation hellène d'un Olympe anthropomorphique et les spéculations diverses des philosophes, rendait aisée la conception d'un homme-dieu, sous maintes formules d'ailleurs, discordantes ou contradictoires. Le général victorieux, en particulier, portant en lui comme vertu suprême ce que les Romains appelaient la *felicitas*, devient un 'héros', au sens strictement religieux, dès sa mort, chez la Grèce de la fin du Ve siècle (ainsi Brasidas, Lysandre); mais pourquoi non dès son vivant? Marius, du moins, après sa victoire sur les Cimbres, avait reçu des honneurs divins.»

Entscheidend wichtig ist es dabei, daß neben dem *adorandum* auch das *tremendum* seinen unheimlichen, zu Demut und kniefälliger Anbetung zwingenden Druck bei der Vergötterung der schicksalsbestimmenden Machtmenschen ausgeübt hat. Dieses *tremendum* wirkte in dem Schrecken und der Angst, die der Befreiungstat des älteren Africanus in der Ausbildung seines Mythos vorausgingen, ebenso mit wie in den Aufregungen der Menge bei der sozialen Umsturzbewegung der Gracchen, die ihre Abgötter geworden sind. Die Greuel der Massenhinrichtungen waren es, die die ungeheure Macht des Marius, des Sulla, des zweiten Triumvirats *ad oculos* demonstrierten, und die beängstigende Möglichkeit der Wiederkehr der Proskriptionen ist es gewesen, die die Menschheit vor der bewaffneten Macht eines Pompeius und Cäsars erbeben ließ und sie zur emotionalen Unterwürfigkeit erzog.

---

[81] Näheres bei E. Skard, *Euergetes-Concordia* (1932) 43.
[82] Demosth. XIX 280 (1, 426 ed. Blass.[4]).
[83] A. Elter, *Donarem pateras* II 1 (Progr. Bonn. 1907) 40, 50f.
[84] J. Bayet, Rev. Ét. Lat. 17 (1939) 161.

Jenes Doppelgesicht der religiösen Huldigung kehrte natürlich sein heiter-andachtsvolles Antlitz dem Machthaber zu, während in Wahrheit hinter dieser Fratze Scheu und Furcht die Gesichtsmuskeln zur Grimasse der dankbaren Beglücktheit auseinanderzogen. Aber auch die echte Andacht und die Gefühlswärme der Massenkundgebungen erstarrten allmählich unter der konsolidierten Waffengewalt der Kaiser zu den vorgeschriebenen oder auch ohnedem verpflichtenden Formeln der Veneration.

Religiöse Epiklesen gleicher Art, wie *parens ac deus nostrae vitae*, waren aber in Hellas die sprachliche Bezeichnung von kultischen Ehren, von *ἰσόθεοι τιμαί* für Wohltäter und Retter[85]. Auch in Rom hat die Benennung eines Mannes als Gott seine Ehrung durch Kulthandlungen nach sich gezogen. *Meque deum clament et mihi sacra ferant* soll der Anteil des großen Dichters sein nach Properz (III 9, 46). Solche konnten unmittelbar ausgelöst werden, wie wir bei Prusias II. gesehen haben, der die Senatoren nicht nur als rettende Götter anredete, sondern vor ihnen sofort auch die Proskynese der Anbetung verrichtete. – Diese griechischen Kultehren des Retters mußten in einem teils griechischen, teils von der griechischen Kultur so lange und so intensiv bestrahlten Lande wie Italien nicht erst extra importiert werden. Der kleine Mann kannte sie, und die römischen Großen genossen die Soter-Ehren im Osten seit den Tagen des Flamininus[86] auch ohne besondere Verdienste. In der Zeit des Cicero ist es schon eine Ausnahme, wenn Statthalter solche kultischen Ehren von sich wiesen, wie Cicero selbst oder L. Vaccius Labeo[87]. Die provinziellen Ehrungen waren für Rom – weil *extra pomerium* – unverbindlich. Aber die juristische Exterritorialität hinderte diese im Fremdgebiet verwurzelte Schlingpflanze nicht daran, allmählich auch nach Rom hinüberzuwachsen. In der Kaiserzeit konnten dann die in der östlichen Reichshälfte ausgebildete Ideologie und ihr zeremonielles Zubehör, als die Zeit dafür reif war, so einfach in die Hauptstadt übertragen werden wie die 'prefabricated houses' in unserer eigenen Zeit. Der *parens ac deus* bei Cicero vertritt schon ein fortgeschrittenes Stadium dieses Prozesses, und Vergil feiert bekanntlich schon mit Wort und Tat seinen eigenen Retter: *O Meliboee, deus nobis haec otia fecit. / namque erit ille mihi semper deus, illius aram / saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus. / ... quotannis bis senos cui nostra dies altaria fumant* (*Ecl.* 1, 6ff. 41ff.).

Solche Kultehren, aus welchen dann die gottesdienstlichen Prozeduren des kaiserlichen Zeremoniells aufgebaut worden sind, werden uns noch in den folgenden Abschnitten dieser Beiträge beschäftigen. Wie sich bei der näheren Be-

[85] Die reiche Literatur über Soter seit dem bahnbrechenden Aufsatz von P. Wendland, Zschr. f. neutest. Wiss. 5 (1904) 335ff. ist z. B. in den folgenden Arbeiten verzeichnet: A. v. Harnack, *Reden und Aufsätze* 1 (1906) 299ff.; H. Linssen, *Theos soter* (Diss. Bonn 1929); L. Bieler, *Theios aner* 1 (1935) 120f.; H. Kleinknecht, Arch. Rel. 34 (1937) 306ff.; V. M. Scramuzza, in den Harvard Studies in Cl. Phil. 51 (1940) 261ff.; A. D. Nock in der Festschrift für Fr. C. Grant (1952) 127ff. usw.

[86] Die Angaben sind z. B. bei M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik* (1912) 114; H. H. Scullard, *Roman Politics 220–150 B.C.* (1951) 119f. zusammengestellt.

[87] Cic. *ad Att.* V 21, 7; CIGr. 3524 (Kyme, Mys.), übersehen bei Fr. Münzer, RE 7 A 2040. Vgl. jedoch schon A. Elter, a. O. 40, 44.

trachtung ergeben wird, waren sie teils durch emotionale Reaktionen der Menge ausgelöst, teils durch theoretische Begründungen von Philosophen und Priestern hervorgebracht – zunächst im Interesse der kollektiven Aspiration der Adelssippen auf die Heiligung ihrer Machtstellung, dann zugunsten der Machtaspirationen der individuellen Gefolgschaftsführer. Wir werden versuchen, den unteren Weg durch die Kundgebungen des Volkes bei der Einholung siegreicher republikanischer Größen, durch die Gelübde bei Gelegenheit ihrer Erkrankung, ihrer Gefährdung bei kriegerischen Aktionen usw. zu beleuchten, ferner auch durch die Skizze des Werdeganges der Ikonographie des göttlich ausstaffierten Führerbildes auf den Ringsteinen, durch die Betrachtung der Legendenbildung um den älteren Africanus, durch die für die Hypnotisierung der primitiven Massen bestimmte Vortäuschung der Gottbegnadung in Wort und Bild durch Sulla usw. Der obere Weg soll zunächst durch die Ansprüche der Oligarchie auf die Apotheose *iure meritorum* und auf die Legitimation ihrer Vormachtsstellung durch selbstgemachte göttliche Ahnen illustriert werden; die Sellisternien für verstorbene Aristokraten und die stillschweigende staatliche Anerkennung der Göttlichkeit des älteren Africanus sollen das Heranrücken kultischer Menschenehren auf dieser oberen Linie veranschaulichen. Wie sich dabei die beiden Wege kreuzten, wird z. B. die im 1. Jahrhundert v. Chr. übermächtige Konzeption der Venus-Allmutter, um deren Gunst alle Mächtigen seit Marius und Sulla buhlten, ebenso verdeutlichen können wie das Auftreten der astrologischen Heilserwartungen und deren Verknüpfung mit den Machtaspirationen der Gewalthaber. Auch muß uns beschäftigen, wie dieser emotional-religiöse Wellenschlag der werdenden monarchischen Symbolik die Adelssippen auf den Strand hinauswirft und an ihrer Statt die individuellen Machtmenschen auf seinem Rücken emporhebt.

So bleibt uns für diesmal nur übrig, durch einige wenige Beispiele religiöser Ehren des väterlichen Retters das Bild des *parens patriae* abzurunden. – Wenn auch der kultische Empfang des Erhabenen durch Opfer und Hymnengesang später eingehend erörtert werden soll, sei hier doch die Sitte des öffentlichen Freudenschmauses zu Ehren eines Befreiers kurz besprochen. Die Eigenart eines solchen Volksfestes kann uns die Beschreibung des triumphalen Einzugs des L. Quinctius, der die Bedrohung der Stadt durch die Aequer überwand, bei Livius (III 29, 5) kennzeichnen: *epulae instructae dicuntur fuisse ante omnium domus, epulantesque cum carmine triumphali et sollemnibus iocis comisantium modo currum secuti sunt.* Die Quelle des Silius Italicus (7, 732ff.) hält es schon für die Zeit des Fabius Cunctator für ganz selbstverständlich, daß der Volksretter bei einem solchen Freudenmahl vergöttert worden sei. Nachdem nämlich der von ihm errettete *magister equitum* ihn als *parens* anerkennt, setzt der Dichter (746ff.) seine Schilderung also fort: *Haec ubi dicta dedit, mille hinc, venerabile visu, / caespite de viridi surgunt properantibus arae. / nec prius aut epulas, aut munera grata Lyaei / fas cuiquam tetigisse fuit, quam multa precatus, / in mensam Fabio sacrum libavit honorem.*

Gut überliefert ist die Ehrung des *servator* durch ein solches sakrales *epulum* für die Siegesfeier des Marius. Zuerst durch Valerius Maximus (VIII 15, 7): *illa nimirum cena militaris* (nämlich die, bei welcher der jüngere Scipio ihm eine hohe Zukunft vorausgesagt hat) *speciosissimas tota in urbe Mario futuras cenas ominata est: postquam enim Cimbros ab eo deletos initio noctis nuntius pervenit, nemo fuit, qui non illi tamquam dis immortalibus apud sacra mensae suae libaverit.* Durch diesen Bericht wird die entsprechende Schilderung bei Plutarch[88] als zuverlässig erwiesen: *μάλιστα δ' οἱ πολλοὶ κτίστην τε Ῥώμης τρίτον ἐκεῖνον ἀνηγόρευον, ὡς οὐχ ἧττονα τοῦ Κελτικοῦ τοῦτον ἀπειωσμένον τὸν κίνδυνον, εὐθυμούμενοί τε μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν ἕκαστοι κατ' οἶκον ἅμα τοῖς θεοῖς καὶ Μαρίῳ δείπνου καὶ λοιβῆς ἀπήρχοντο*[89].

Eine Verallgemeinerung dieser Festsitte ist das Trankopfer für Augustus gewesen[90], idyllisiert durch Horaz (*Carm.* IV 5, 29ff.), der vom jetzt vergnügten Bauern singt, als dieser nach der Tagesarbeit *hinc ad vina redit laetus et alteris | te mensis adhibet deum; | te multa prece, te prosequitur mero | defuso pateris.* In der Wirklichkeit ist damals dieses Trankopfer sowohl bei gemeinsamen wie bei privaten Mahlzeiten obligatorisch vorgeschrieben worden (Dio LI 19, 7). Wohl schon unter Augustus war es mit dem Segenswunsch *patri patriae feliciter!* verbunden[91]: ihm, dem Landesvater, galt diese *veneratio*, die mit der juristisch definierten Stellung des Princeps nichts zu tun hat.

Bei den Griechen ist es seit der klassischen Zeit Sitte geworden, den Statuen von siegreichen Athleten, großen Staatsmännern und Feldherren kultische Ehren zu erweisen[92]. Die Kultverrichtungen vor dem Bildnis Epikurs durch gebildete

[88] Plut. *Marius* 27, 9 (III 1, 270 Ziegl.).

[89] Neben den Empfangszeremonien kann auch die Stimmung der staatlichen Dankfeste diese Annäherung des Gefeierten an die Götter greifbar machen, so wie z. B. Cicero seine eigene Retterschaft bei seiner Rückkehr aus der Verbannung schildert, *In Pison.* 22, 51: *Quid dicam adventus meos, ... quid eos dies, qui quasi deorum immortalium festi atque sollemnes apud omnes sunt adventu meo redituque celebrati?* – Für die griechischen Voraussetzungen wichtig Aischylos, *Suppl.* 980ff.: *Ὦ παῖδες, Ἀργείοισιν εὔχεσθαι χρεὼν | θύειν τε λείβειν θ', ὡς θεοῖς Ὀλυμπίοις, | σπονδὰς, ἐπεὶ σωτῆρες οὐ διχορρόπως.* A. D. Nock, der in seiner wichtigen Abhandlung über *Soter and Euergetes* («Joy of Study» in honour of F. C. Grant, [New York 1951]) 128 diese Stelle als frühestes Beispiel für die Uebertragung des Soterbegriffes auf einen Menschen anführt, bemerkt dazu: «This applies to the Argives as a whole, not to their king alone, and there was no more possibility of imputing divinity to the Argives in general than to the Romans.» In diesem Punkte muß ich eine abweichende Meinung vertreten: die gottgleiche Behandlung von Menschen nimmt keinen anderen, unreligiösen Charakter an, wenn sie an Kollektiveinheiten gerichtet ist, wie die Anbetung des Senates durch Prusias (s. oben) und manch andere Beispiele es nahelegen können. – Auf eventuelle orientalische Voraussetzungen könnte die Geschichte bei Theopomp (Athen. 252 b; vgl. Plut. *Artax.* 15) hinweisen.

[90] Dies erkannte schon A. v. Premerstein, a. O. 167, Anm. 7, und 170.

[91] Petron 60 ist diese Kultszene durch ihre Verbindung mit den safranspritzenden priapischen Früchten in eine Karikatur verwandelt, ähnlich wie die versteckte obszöne Anspielung an Commodus, die durch W. Derichs, Rh. Mus. n. F. 95 (1952) 48ff. entdeckt worden ist. – Auch das Abküssen der drei Statuetten der Laren und des Hausherrn nach der Spende für den Kaiser bei Trimalchio scheint mir eine Travestie der kultischen Ehrung des *Genius Augusti* zwischen den *Lares* zu sein.

[92] Vgl. neuerdings darüber z. B. Fred. Poulsen, *From the Collections of the Ny-Carlsberg Glyptothek* 1 (1931) 75f. 80ff.; ders., Acta Arch. 16 (1945) 178ff.; B. Schweitzer, *Die Bildniskunst der römischen Republik* (1948) 15, usw.

Römer[93] können uns z. B. vor Augen führen, daß diese griechische Kultsitte in Rom tatsächlich Fuß gefaßt hat. Aber man braucht kaum mehr als die Kenntnis des normalen Kultrituals als Vorbedingung der kultischen Ehren anzunehmen, die Statuen von toten Volkswohltätern von den gefühlsbewegten Massen erwiesen worden sind. So hat man die Gracchen nach ihrem frühen Tod verehrt, wie Plutarch[94] berichtet: *ὀλίγῳ δ' ὕστερον ἐκφήναντος, ὅσον εἶχεν ἰμέρου καὶ πόθου τῶν Γράκχων (ὁ δῆμος). εἰκόνας τε γὰρ αὐτῶν ἀναδείξαντες ἐν φανερῷ προὐτίθεντο, καὶ τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἐφονεύθησαν ἀφιερώσαντες, ἀπήρχοντο μὲν ὧν ὧραι φέρουσι πάντων, ἔθνον δὲ καὶ καθ' ἡμέραν πολλοὶ καὶ προσέπιπτον, ὥσπερ θεῶν ἱεροῖς ἐπιφοιτῶντες.*

Derselbe volkstümlich-spontane Kult bricht nach dem Tode Cäsars durch: *postea (plebs) solidam columnam prope viginti pedum lapidis Numidici in foro statuit (in)scripsitque PARENTI PATRIAE. apud eam longo tempore sacrificare, vota suscipere, controversias quasdam interposito per Caesarem iure iurando distrahere perseveravit* (Suet. *Div. Iul.* 85). Diese echte, kultisch gesteigerte Dankbarkeit des Volkes hat den Erben Cäsars auf die Höhe des Thrones gehoben, wie wir es in den Studien über Cäsars Monarchie gezeigt zu haben hoffen.

Solche gottesdienstlichen Huldigungen vor Statuen von Wohltätern und Rettern des Volkes wurden aber schon früh Bildnissen von Lebenden zuerkannt. Das städtische Volk hat 85 v. Chr. dem Prätor M. Marius Gratidianus[95] in Dankbarkeit für die Beseitigung einer Wirtschaftskrise in einem jeden Stadtviertel Statuen gesetzt und diese kultisch verehrt. Diese Tatsache ist einwandfrei bezeugt, zunächst durch den mit Marius Gratidianus verwandten Cicero (*De off.* III 20, 80): *omnibus vicis statuae, ad eas tus, cerei.* Damit wohl vereinbar ist die Angabe des Seneca (*De ira* III 18, 1): *M. Mario, cui vicatim populus statuas posuerat, cui ture ac vino supplicabat.* Wie der *Lar familiaris* bei Plautus (*Aul.* 23f.) von der braven Haustochter sich äußert: *ea mihi cottidie aut ture aut vino aut aliqui semper supplicat*, so sah der gewöhnliche Römer in dem hilfreichen Walten eines Mannes wie Marius Gratidianus eher die wohltätige Wirkung eines solchen Schutzgeistes als einen griechischen Gottmenschen. Zwischen dem Kult des Bildnisses des toten und des lebenden *servator–parens* bestand überhaupt kein prinzipieller Unterschied; doch gehört der letztere auf eine spätere Stufe der hier skizzierten Entwicklung als die Anbetung der verstorbenen verdienten Staatsmänner. Ähnliche Kultehren wie diejenigen des populären Prätors bereiteten den Kult des *Genius* Oktavians in den Tempeln der italischen Städte vor, der seit 36 v. Chr. zu belegen ist[96]. Es

[93] Cic. *De fin.* II 31, 101 (vgl. V 1, 3); Plin. *N. h.* XXXV 2, 5; Diog. Laert. 10, 18. – Für Cicero ist Zenon mit seiner rigoristischen Ethik ein *deus*, gegenüber dem mehr konzilianten '*homuncio*' Antiochos von Askalon (*Acad. pr.* 134; dazu *Tusc.* V 16, 75, wo die strenge Lehre als *illa divina* bezeichnet wird).

[94] Plut. *Gracch.* 39, 2–3 (III 1, 525 Ziegl.). Vielleicht dachte auch Cicero an diese überschwänglichen Ehren, als er *Pro C. Rabir. perd.* 5, 14 sagt: welches *desiderium sui reliquit apud populum Romanum ... Ti. Gracchus.*

[95] Angaben bei Fr. Münzer, RE 14, 1825 (Nr. 42). – Daß das Verdienst nicht nur ihm gehörte, geht uns hier nicht an.

[96] Vgl. A. D. Nock, *Cambr. Anc. Hist.* 10 (1934) 482.

dauerte dann nicht sehr lange, bis das *ture ac vino supplicare* vor dem Kaiserbild offiziell vorgeschrieben wurde[97].

Die emotional-religiöse Bindung an den *servator, parens ac deus*, der dann als *pater patriae* sich endgültig auf den Nacken des Staatswesens setzte, fand nicht nur in seiner Vergötterung ihren Ausdruck. Sakrale Bande verschiedener Art umgaben seine Person und festigten seine Position auch ohne direkte Apotheose. Wie solche sakrale Obliegenheiten eines jeden Bürgers und Untertans gegenüber dem monarchischen Staatslenker ausgereift sind, kann uns die Geschichte der Eidesleistung auf die Gefolgschaftsführer klarmachen.

In dem Moment, in welchem die Monarchie sichtbar in Erscheinung trat, kann man schon die griechisch-hellenistische Komponente von den römisch-italischen Ansätzen, aus welchen sich die Schwurpflicht entfaltete, nicht mehr trennen. O. Immisch[98] stellt die hellenistische Eidesformel *ὀμνύω βασιλέα Πτολεμαῖον* mit *iurandasque tuum per numen ponimus aras* bei Horaz (*Epist.* II 1, 16) zusammen; und wer könnte die faktische Identität der beiden sakralrechtlichen Verpflichtungen der Alleinherrschaft in Ost und West ableugnen? Ebenso evident ist es aber, daß der römische Kaisereid auf dem eigenen Boden gewachsen ist. Als inmitten der Umwälzungen der beiden letzten Jahrhunderte der Republik sozialrevolutionäre Organisationen improvisiert wurden, deren Bereitschaft zum Kampf auf Leben und Tod sichergestellt werden mußte, hat man keine zwingendere Bindung an ihren Führer gehabt als die Vereidigung, so wie bei der revolutionären *coniuratio* der archaischen Zeit und auch bei der jährlichen Aushebung der Fahneneid auf die normalen Vorgesetzten zu leisten war[99].

Durch den Eid vermochte man die lockere politisch-soziale Interessengemeinschaft der Anhängerschaft oder das unverbindliche Pietätsverhältnis zu dem Parteioberhaupt in eine feste Abhängigkeit umzuprägen. Dies hat A. v. Premerstein[100] durch die Geschichte der Eidesleistungen der Parteianhänger und Gefolgschaftsleute vortrefflich gezeigt, welche vor wichtigen Entscheidungen seit der Gracchenzeit auf der Tagesordnung gewesen und seit Cäsar und Augustus institutionell festgelegt worden sind. Schon seit Cäsar ist die Anhängerschaft, die auf die *salus* des Führers den Eid leistete, nach der Vernichtung aller Gegner auf die Gesamtbürgerschaft ausgedehnt worden.

A. v. Premerstein möchte zwischen dem Cäsar im Jahre 44 und dem Augustus im Jahre 32 geleisteten Treueid einen Unterschied konstruieren, indem er den ersteren als einen offiziell vorgeschriebenen Akt, den letzteren als eine spontane Manifestation der Anhänglichkeit und Zugehörigkeit auffaßt. Aber die Betonung der Spontaneität gehört nur zu den Kennzeichen des Fehlens der legalen Grundlage, die eben durch eine subjektiv-individuelle Bindung substituiert werden mußte. Er betont es übrigens selbst, daß «der Treueid für den Prinzeps seiner

[97] Suet. *Tib.* 65, 1 (vgl. 48, 2); Tac. *Ann.* 4, 2. Vgl. Rh. Mus. 49 (1934) 65f.
[98] O. Immisch, in: *Aus der Zeitwende Roms* (Das Erbe d. Alten, 2. Reihe 20 [1931]) 10.
[99] Angaben bei W. Liebenam, RE 5, 598.
[100] A. v. Premerstein, a. O. 26ff.

Natur nach keinen rechtlichen Anspruch schafft, sondern vielmehr als Ersatz für das fehlende Rechtsband durch religiös-sittlichen Zwang eintritt»[101].

Auch bei Pompeius heißt es, daß ganz Italien für seine Genesung 'spontan' Gelübde machte, aber ein Jahr später muß Cicero zähneknirschend gestehen, daß dies nur unter psychischem Druck und in Furcht vor Repressalien geschah. So ging es auch mit dem Eid. Ende 44 machen zahlreiche Senatoren, Ritter und angesehene Bürger bei Antonius ihre Aufwartung und legen mit den Soldaten und Veteranen den Eid in seine Hand (Appian. *B. c.* III 46, 188): *συνώμνυον ἑκόντες οὐκ ἐκλείψειν τὴν ἐς Ἀντώνιον εὔνοιαν καὶ πίστιν.* Die Spontaneität wird also auch diesmal – wie immer – hervorgehoben. Die Begeisterung für Oktavian im Jahre 32 mag viel aufrichtiger gewesen sein. Aber wenn sie auch ganz gefehlt haben würde, wäre der Treueid unter Zwang ebenso abgenommen worden, und die 'Spontaneität' hätte man ebenso hervorgekehrt. Es ist auch gar kein Zufall, daß die Eidesformel des Jahres 32 v. Chr. «ganz einseitig auf die persönlichen Belange des Princeps gestellt ist und mit keinem Wort auf die *res publica* hinweist»[102]. Überhaupt haben diese, in Revolution und Bürgerkrieg eingeforderten Eidesleistungen mit dem *recipere in fidem* des normalen, auf innerpolitische Friedensverhältnisse zugeschnittenen freiwilligen und formlosen Anschluß an die Klientel – wie v. Premerstein annimmt – sehr wenig zu tun.

Daß die Freiwilligkeit der Eidesleistung auch bei Cäsar höchst betont gewesen ist und daß sie unvergleichlich aufrichtiger gemeint war als vor und nach ihm, hat uns schon die ganze Konzeption des einzig echten *parens patriae*, wie sie sich in den letzten Monaten vor seiner Ermordung eindrucksvoll entfaltete, klar gezeigt[103]. Daß diese spontane Eidesleistung bei Cäsar als eine Gewähr für die Sicherheit des *parens* der Gesamtheit gedacht war und daß sie ihre Existenzberechtigung überhaupt dem Landesvatergedanken verdankte, bezeugen unsere Quellen mit aller wünschenswerten Genauigkeit[104]. Diese Verknüpfung bleibt auch weiterhin im Bewußtsein des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit. Ein schlagendes Beispiel dafür ist bei Lukan zu finden, der den Helden der sterbenden Republik, den jüngeren Cato, folgenderweise verherrlicht (9, 601ff.): *ecce parens verus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit / et quem, si steteris umquam cervice soluta, / nunc, olim, factura deum es.*

Dasselbe gilt von den Kaisergelübden, deren offiziöse Stimmung ein Brief des jüngeren Plinius (*Ep.* 10, 52) an Trajan vorzüglich veranschaulicht: *diem domine, quo servasti imperium, dum suscipis, quanta mereris laetitia celebravimus, precati deos, ut te generi humano, cuius tutela et securitas saluti tuae innisa est, incolumem*

---

[101] Ebda 35f.
[102] Ebda 51. Vgl. 62ff. über die «Freiwilligkeit» des Kaisereides.
[103] Mus. Helv. 10 (1953) 106ff.
[104] Nikolaos Damasc. bei Jacoby, *FrGrHist.* 90, 130, § 80; Sueton. Div. Iul. 86, 1; Appian. *B.c.* II 124, 600ff. (vgl. II 124, 518. 520; 130, 544; 134, 571; 139, 578). Vgl. auch II 106, 442; Cass. Dio XLIV 48, 1ff.; Liv. *Per.* l. 116. – A. v. Premerstein a. O. 32ff. bietet eine komplette Zitatensammlung.

frequentemque praestarent. Die *tutela* und die *securitas* des Menschengeschlechtes hängen eben vom *servator* ab, dessen Heil zu hüten und zu verteidigen die höchste Plicht des Untertans ist.

Mommsen sah – wie eingangs erwähnt – im 'Ehrentitel' *pater patriae* eine bloße Zierde der kaiserlichen Titulatur, ohne ernst zu nehmende rechtliche Konsequenzen. Aber wo ein Rechtsinhalt ursprünglich auch fehlt, kann der Machtinhalt trotzdem noch kolossal stark sein: so auch in diesem Falle. Römischer Rechtsbrauch und griechische Religiosität, republikanischer Retterbegriff, hellenistische Soter-Vorstellungen und monarchische Ausschließlichkeit des Retteranspruchs, militärische Grundlagen und deren politische Umbildung, soziale Verklammerung mit den Schutzbefohlenen und legalisierte Schutzherrschaft des höchsten Patrons, spontane Gefühlsäußerungen, unverantwortliche Rhetorik, juristische Festlegung und theologische Spekulation, sie alle hatten das ihrige dazu beigetragen, um aus der vielschichtigen Konzeption des *servator, parens ac deus* den eindeutigen Grundbegriff der Kaiserherrschaft vom *pater patriae* auszugestalten[105].

---

[105] Eine willkommene und wesentliche Ergänzung unserer Ausführungen bietet das treffliche neue Buch von J. Béranger, auf welches wir noch nachträglich verweisen können: *Recherches sur l'aspect idéologique du principat* (Schw. Beitr. z. Altertumswiss. hrsg. von B. Wyss, H. 6 [1953]) 169ff. 252ff.

Es sei zum Schluß noch erlaubt, die Dankesschuld zu bezeugen, die mich für kräftige Förderung dieser Untersuchung verpflichtet. Wieder muß ich an erster Stelle der *Stiftung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung an der bernischen Hochschule* danken, die mir im Jahre 1949 einen Aufenthalt in Rom ermöglichte. Die Möglichkeit, meine Beweisführung auch durch ein reiches Bildmaterial stützen zu können, verdanke ich der *Basler Stiftung für die Förderung der wissenschaftlichen Forschung.* Ebenso verpflichtet bin ich Willy Theiler, Bern, der die Güte hatte, das Manuskript des II. Teils zu lesen; ihm verdanke ich wertvolle Hinweise ebenso wie seiner verehrten Frau, Georgine Theiler-Burckhardt. – Weiterer Dank gebührt dem Direktor des *Historischen Museums in Bern,* Dr. Michael Stettler, wie dem technischen Konservator desselben Museums für die Photographien zu diesem Aufsatz; der Direktion des *Thesaurus linguae Latinae* für wichtiges Wortmaterial; für Gipsabgüsse den Herren Prof. B. Ashmole (London), Dr. H.-A. Cahn (Basel), Dr. R. A. G. Carson (London), Mlle Dr G. Fabre (Paris), Prof. Dr. E. Holzmair (Wien), Dr. K. Kraft (München), Franco Panvini-Rosati (Rom), Frau Dr. A.-N. Zadoks-Jitta (Haag) und meinem Schüler Hans Frey für die Reinschrift des Manuskriptes. Für mannigfaltige Hilfe bin ich dem Schriftleiter dieser Zeitschrift, Prof. Fritz Wehrli, innigen Dank schuldig.

Tafel I.

Tafel II.

Tafel III.

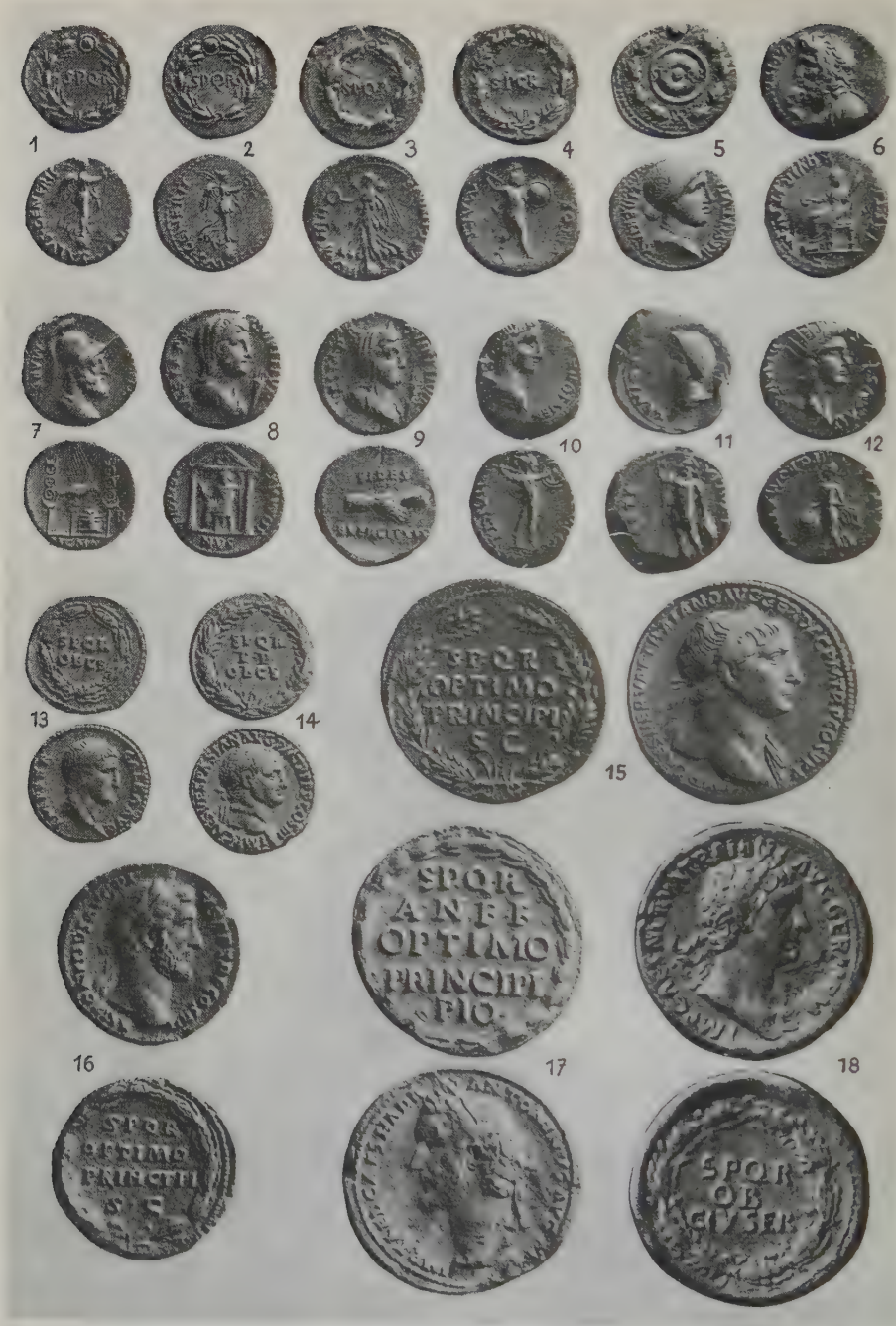
Tafel IV.

Tafel V.

Tafel VI.

Tafel VII.

Tafel VIII.


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
SPQR
OPTIMO
PRINCIPI
S C
15
SPQR
ANFE
OPTIMO
PRINCIPI
PIO
16
17
18

Tafel IX.

1 2 4

3

4

Tafel X.

Die Dichterinnen der griechischen Anthologie

*Von Georg Luck, Providence, R. I.**

Antipater von Thessalonike feiert in einem Epigramm (AP 9, 26) neun Dichterinnen als die neun irdischen Musen[1]. In der Anthologie lesen wir aber nur Gedichte von vier Frauen – die der Sappho zugeschriebenen sind unecht[2] – Erinna[3], Anyte[4], Moiro[5] und Nossis[6], alle aus dem Meleagerkranz (Mel. AP 4, 1, 5f. 9f. 12). Es lohnt sich, sie zusammenhängend zu betrachten, gewisse Lieblingsmotive der Dichterinnen zu verfolgen und in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Epigramms zu würdigen. Dabei wird sich zeigen, daß diese Frauen, die in einem Zeitraum von knapp hundert Jahren (ca. 350–250 v. Chr.) lebten und dichteten, zwar nicht schöpferisch im Sinn eines Kallimachos oder Asklepiades tätig waren, aber doch zuweilen frisch experimentierten. Selbst wo sie nur schlichte, anspruchslose Gedichtchen verfaßten, findet sich stets ein gewinnender Zug, der sie von preziösen Nachahmern unterscheidet. Sie verschwenden ihre Aufmerksamkeit nicht an das Ungewöhnliche, wissen aber dem Alltäglichen neue Seiten abzugewinnen. In diesem beschränkten Gebiet bewegen sie sich graziös und sicher.

I

Erinna ist wohl die älteste von ihnen. Eusebius setzt ihre ἀκμή um die Mitte des 4. Jahrhunderts[7] an; dies würde am besten die enthusiastische Huldigung erklären, die ihr die Alexandriner zollten (Antiphanes AP 11, 322; dazu Kiessling-Heinze zu Horaz, *Ep.* 1, 19, 8 und L. Alfonsi, AC 1949, 351). Die Nachricht Tatians (*Adv. Graec.* 52 = 34, 10 Schw.), daß Naukydes, den Plinius, *N. h.* 34, 50 um

---

* Meinem verehrten Lehrer W. Theiler und meinem ehemaligen Kollegen an der Yale-Universität S. G. P. Small danke ich herzlich für die Durchsicht des Manuskripts und für wertvolle Anregungen.

[1] Zur Erklärung des Epigramms: M. Gabathuler, *Hellenistische Epigramme auf Dichter* (Diss. Basel 1937) 3. 24. 35.

[2] Wilamowitz, *Textgesch. d. gr. Lyr.*, GGA 1901, 36; W. Aly, RE² 2 (1920) 2370; unten Anm. 13.

[3] Ihre Epigramme AP 7, 710 und 712 erläutert von J. Geffcken, *Griech. Epigr.* (1916) 63f.; der RE-Artikel von Crusius 6 (1909) 455ff. überholt von Maas, RE Suppl. 6 (1935) 54f.; schöne Würdigung der Dichterin, auch auf Grund der Epigramme, von P. Collart, CR Acad. Inscr. Paris (1944) 183ff.

[4] Neben M. J. Baale, *Studia in Anytes poetriae vitam et carminum reliquias* (Diss. Amsterdam 1903), vor allem die tüchtige Studie von S. Colangelo, Stud. It. 1915, 280ff.

[5] Geffcken, RE 30 (1932) 2512f.

[6] Zusammenfassende Behandlung fehlt; A. Olivieri, Arch. Stor. per la Sic. Orient. (1920) 280ff. ist ungenügend; Gabathuler 7. 48f. kommentiert und bespricht AP 7, 718 und 414; allgemein P. Maas, RE 33 (1936) 1053f.

[7] So auch P. Maas, DLZ 1929, 116.

400–397 datiert, eine Statue der Dichterin geschaffen habe, ist seit Kalkmann (Rh. Mus. 1887, 489ff.) bezweifelt worden: Vielleicht sind zwei Meister dieses Namens anzunehmen; vielleicht liegt eine Verwechslung der Statue des Ringers Baukis (Paus. 6, 8, 4) mit Baukis, der Freundin Erinnas vor (Lippold, RE 32 [1935] 1966).

Trotzdem sie in mehr als einem halben Dutzend Gedichten der Anthologie gefeiert wird[8], haben sich von ihr nur drei Epigramme erhalten: AP 6, 352; 7, 710 und 712. Es sind kleine dichterische Gebilde, die in ihrem eigenen Rechte und Gleichgewichte ruhen. AP 6, 352 ist vielleicht etwas sprunghaft in dem unvermittelten Anruf an Prometheus, V. 1, dessen Kunstfertigkeit Menschenhände so erfolgreich nachahmen[9], aber nicht unbedeutend als erstes Epigramm auf ein Kunstwerk, das rein epideiktisch ist[10], obgleich die Nennung des Namens (Agatharchis, V. 4), wenigstens formal den Inschriftcharakter beibehält und das Ganze möglicherweise unter dem Eindruck des gesehenen Kunstwerks entstanden ist[11]. Aehnlich wie Nossis in ihren beschreibenden Epigrammen (etwa 6, 353. 354) bewundert die Dichterin naiv die Naturähnlichkeit der Statue[12]; nur die Stimme fehlt, sonst wäre es die Agatharchis, wie sie leibt und lebt[13].

Die beiden Epigramme auf den Tod der Baukis gehören zusammen[14]; dem hellenistischen Zeitgeschmack entsprechend gestalten sie in einer ans Empfindsame streifenden Seelenstimmung die Tragik des unverheiratet gestorbenen Mädchens[15]. Schmerzlich hat die junge Dichterin die schwere Schönheit des Leids ausgekostet, im ersten Teil von 7, 710 einen Reichtum von Stilmitteln ausgeschüttet, während sie sich im zweiten Teil fast widerwillig zur Knappheit zwingt, wortkarg

---

[8] Asklep. AP 7, 11 (dazu Gabathuler 8); Meleager, AP 7, 13 (Gab. 40); Antip. Sid. AP 7, 713 (Gab. loc. cit.); Antip. Thess. AP 9, 26 (Gab. 3. 24. 35); Antiphan. AP 11, 322; Anon. AP 7, 12; 9, 190 (Gab. 4. 8. 40. 50).

[9] *ὁμαλοί* V. 2 wie Theokr. *Id.* 15, 50 = *ὁμοῖοι*.

[10] Geffcken, NJb. (1917) 104.

[11] Geffcken, *Leonidas von Tarent*, Jb. Phil. Suppl. 23 (1897) 67; anders Asklep. AP 9, 752; Leon. Tar. 9, 179.

[12] Ein beliebtes Kriterion, vgl. etwa Cornel. AP 16, 117, der auch die *σοφία* hervorhebt; Anon. AP 9, 593; Theokr. *Id.* 15, 82; schon von Benndorf, *De Anth. Gr. epigr. quae ad artes spectant* (Diss. Bonn. 1862) 36, 3 gut beobachtet; vgl. ferner Geffcken, *Leon.* 70 und neuerdings F. Bömer, Hermes 1952, 118ff.

[13] Vgl. Ps.-Sappho AP 6, 269, ein anonymes Gedicht auf eine Frauenstatue, das nachträglich einen Autornamen erhielt (Geffcken: NJb. 1917, 103, 1) *παῖδες, ἄφωνος ἐοῖσα τότ' ἐννέπω, αἴ τις ἔρηται ...*

[14] Die Echtheit von 7, 712 mit den schönen Anklängen an das Kleobulosepigramm 7, 153 nach Geffcken, *Leon.* 64 kaum mehr fraglich; zur Zusammengehörigkeit Wilamowitz, *Sappho u. Simon.* (1913) 228f.; vielleicht sind zwei Seiten derselben Statue zu denken, wie etwa die des Gorgias in Olympia zwei Aufschriften erhielt (Nr. 875a Kaibel); vgl. auch Ps.-Simon. AP 7, 24 (fr. 183 B); AP 7, 25 (fr. 184 B) und über die Bedeutung dieser beiden Epigramme für Nossis unten S. 185; weiteres bei Gabathuler 46.

[15] Wie dies rührend-pathetisch auch Ovid, *Met.* 10, 1ff. tut, der, wohl nach einem hellenistischen Epyllion (C. M. Bowra, CQ 1952, 114), Eurydikes Tod mit ihrer Hochzeit zusammenbringt. Während Erinna und viele andere Grabepigramme (vgl. etwa Mel. AP 7, 182; Parmenion AP 7, 183 usw.; unten S. 178) das Thema sentimental gestalten, wird es öfters witzig-rational als Mahnung an das Mädchen zum Lebensgenuß gedreht, etwa Asklep. AP 5, 84 (O. Knauer, *Die Epigr. d. Askl. v. Sam.* Diss. Tübingen 1933, 12).

die nötigsten Angaben hervorstößt und nur am Ende (V. 7f.) den Satzbogen schwerer um den eigenen Namen wölbt. In der übervollen Wortmusik des Anrufs, V. 1f. *Στῆλαι καὶ Σειρῆνες ἐμαὶ καὶ πένθιμε κρωσσέ* ..., in der wirkungsvollen Steigerung des Gewichts der einzelnen Sätze (ein Verfahren, das in der zweiten Hälfte wiederholt wird, V. 5 *χὤτι*, V. 6 *χὤτι* ... *χὤτι*, V. 7 *καὶ ὅττι*) offenbart sich die ganze Schönheit des Gedichts[16]. Die sonst so spröde Kunstform des Epigramms wird hier zu einem Ausdrucksgebilde von Strenge und marmorner Verhaltenheit.

Das Epigramm AP 7, 712 ist sorgfältig auf einem dreifachen Kontrast aufgebaut: *καλὰ σάματα*, V. 3 und *ὠμοτάταν τύχαν*, V. 4; *πεῦκαι*, V. 5 und *πυρκαϊά*, V. 6; *ἀοιδή* V. 7 und *θρῆνος*, V. 8. Mit klarer Selbstverständlichkeit entfaltet sich ein bildhaftes Nebeneinander; mit beherrschter, anmutsvoller Gebärde umzirkelt die Dichterin das leidvolle Geschehen. Als Symbole von echter Stimmungskraft, die den jähen Umschwung von Leben und Tod, Glück und Leid visionär verdichten, erweisen sich die Hochzeitsfackeln, die zu Trauerfackeln werden[17]. Verstärkend tritt hier der Vorwurf hinzu, daß Hades ein *βάσκανος δαίμων* sei[18]; Erinna kann den Tod der Gefährtin nur durch die Mißgunst der Unterweltsgottheit erklären, die so viel reines menschliches Glück nicht zulassen darf.

Es ist nicht schwer, den dichterischen Nachruhm, den zärtlichen Widerhall, den die junge Dichterin fand, zu verstehen. Sie besaß jene Formgewandtheit, die dem Schönheitstraum der Alexandriner Ansporn und Rechtfertigung bot. Wenn der Verfasser des Epigramms AP 9, 190, 3 sagt *οἱ δὲ τριηκόσιοι ταύτης στίχοι ἶσοι Ὁμήρῳ*[19], so entspricht das genau der kallimacheischen Stiltheorie, welche die dichterische Wirkung durch *λεπτότης* erreichen will, nicht durch epische Breite[20]. Das Schicksal des frühvollendeten Mädchens, das so bald der Freundin, deren Tod es lyrisch anspricht, nachfolgt, hat etwas im eigentlichen Sinne Rührendes. Doch auch abgesehen von diesen mehr äußerlichen Bezügen offenbart sich in den wenigen Versen, die wir besitzen, eine dichterische Begabung, die im Gegensatz zu einer Anyte oder Nossis aus dem Bürgerlichen in die Freiheit träumerischer, dem Schönen zugewandten Lebensschau hinausgefunden hat.

II

Um die Chronologie der Anyte hat sich umständlich S. Colangelo (op. cit. 282ff.) bemüht. Gegen Kalkmann (oben S. 171) hält er die Notiz Tatians (*Adv. Graec.* 53 = 34, 11.13 Schw.), wonach Kephisodot, dessen *ἀκμή* Plinius *N. h.* 34, 51

---

[16] Das Gesetz der wachsenden Glieder, auf das Knauer 41 zu Asklep. AP 5, 63, 1; 12, 135, 3f. verweist; entdeckt von O. Behaghel, JF 1909, 111ff.

[17] Geffcken, *Griech. Epigr.* 63 (s. auch «Berichtigungen» S. XI und NJb. 1917, 104, 1) hat dieses Motiv besonders sorgfältig verfolgt.

[18] Dazu Geffcken, Charisteria f. A. Rzach (1930) 36ff. Der Anfang von V. 3 ist zitiert von Leon. Tar. AP 7, 13, 4.

[19] Vgl. Properz 1, 9, 11 *plus in amore valet Mimnermi versus* (sc. *unus*) *Homero.*

[20] Dazu E. Reitzenstein, Festschr. R. Reitzenstein (1931) 23ff.

um 296–3 verlegt, und Euthykrates die Dichterinnen Anyte und Moiro porträtiert hätten, für glaubhaft (so offenbar auch Lippold, RE 21 [1921] 237, der allerdings die Möglichkeit mehrerer Bildnisse der Anyte erwägt). Damit wäre ein Terminus ante quem geschaffen. Sicherer scheint der Hinweis auf die ersten direkten oder indirekten Nachahmer der Anyte (Simmias, Nikias, Mnasalkas), die um oder bald nach 300 v. Chr. dichten, so verwickelt die Verhältnisse im einzelnen sein mögen.

Daß AP 7, 538 und 492, die beide in der planudeischen Überlieferung *ἄδηλα* sind, nicht der Anyte gehören, ist wohl sicher. Das erste[21] versifiziert einen Gemeinplatz der stoisch-kynischen Populärphilosophie (vgl. Mark Aurel 6, 24; Lukian *Nek.* 15 usw.; ins Mythische übertragen bei Theaitet AP 7, 727). Für AP 7, 492 hat Stadtmüller[22] den Nachweis geliefert, daß es sich um ein Erzeugnis des milesischen Dichters Antonius Thallus handelt, der dem Philippuskranz angehört. Die melodramatische Begebenheit, die es verherrlicht, ist auch sonst faßbar, z. B. bei Aristodemos von Nysa (Parthen. *Erot.* 8; s. Hiller von Gaertringen, RE 30 [1932] 1605) und stand vielleicht in den milesischen Fabeln. Die Antithese Hades-Hymenaios, die wir bei Anyte AP 7, 469. 486. 490 haben, ist wohl an der Fehlzuweisung schuld. Wenig überzeugend hat Colangelo[23] an Antipater von Thessalonike gedacht, der allerdings AP 7, 493 einen ganz ähnlichen Fall behandelt.

Mißglückt sind auch die Versuche von F. Boas (Rh. Mus. 1907, 68ff.) und andern, das Epigramm AP 7, 189 (in der palatinischen Überlieferung dem Aristodikos von Rhodos gehörig) für Anyte zu retten, der es in der Planudea zugeschrieben ist. Es ist möglich, daß Marcus Argentarius AP 7, 364 in seiner Nachahmung von Anyte AP 7, 190 den Schluß von 7,189 variiert, aber der Imitator braucht sich nicht auf Vorbilder *eines* Dichters zu beschränken, und zudem ist die gelehrte Kombination, die den selteneren Namen mit dem bekannteren vertauscht hat, zu durchsichtig.

Die restlichen 20 echten Epigramme (ich schließe hier ausnahmsweise ein außerhalb der Anthologie, bei Pollux 5, 48 überliefertes Gedicht ein) lassen sich übersichtlich in vier Gruppen ordnen:

A. 5 Epigramme auf Gegenstände: AP 6, 123. 153. 312; 9, 144. 745.

B. Formal zu A gehörig, doch stimmungsmäßig verschieden; 5 Landschaftsepigramme: AP 9, 313. 314; 16, 228. 231. 291.

C. 5 Grabepigramme für Menschen; für Mädchen: AP 7,486. 490. 646. 649; für einen Mann: AP 7, 724.

D. 5 Grabepigramme für Tiere: AP 7, 190. 202. 208. 215; bei Pollux 5, 48.

Nicht alle Weihepigramme sind echte Aufschriften (der Name des Stifters findet sich nur AP 6, 123. 153; 16, 291 erwähnt), doch, wie Erinna AP 6, 352, geben sie

---

[21] Als unecht erkannt von Reitzenstein, RE 1 (1894) 2654.

[22] Stadtmüller, Festschr. z. d. 350jähr. Jubelf. d. Gymn. in Heidelberg (1896) 56f.; F. Boas, Rh. Mus. 1907, 65.

[23] Die Reihe anekdotisch-legendärer Epigramme, die er nennt, beweist (mit Ausnahme vielleicht von AP 7, 185. 493) nichts. Zum Gedicht Wifstrand, *Studien z. griech. Anthol.* (1926) 39.

den Eindruck, Beschreibungen gesehener Kunstgegenstände zu sein. AP 6, 123 ist im gleichen Geist geschrieben wie das Gedicht AP 6, 132 der Nossis: Das Blut der Dichterinnen wallt auf, wenn es gilt, die Taten der Männer zu preisen (kriegerisch ist auch die Gesinnung in AP 7, 724, auf den Heldentod des Proarchos, und 7, 208, auf das Schlachtroß Damis). In AP 6, 123 ist der Anruf an die Waffe, von ihrem blutigen Werk zu rasten, besonders eindringlich; stumm soll sie nun, in Athenes Tempel[24] hängend, den Ruhm des Kreters Echekratides verkünden. Den Zusammenhang mit 'Simonides' fr. 144 B = AP 6, 52 hat Geffcken[25] gezeigt; beide schildern die Waffe als beseeltes Wesen, abgenutzt und kraftlos bei 'Simonides', fast unheimlich lebendig und blutdürstig bei Anyte (auch die Schilde bei Nossis AP 6, 132 sind gefühlsbegabt; dies wohl homerische Nachklänge; s. unten S. 183). Nikias hat AP 6, 122 Anyte variiert; unter anderm ersetzt er das Epithet der Lanze *βροτοκτόνος* durch *πολεμαδόκος*[26]; verwandt ist auch Mnasalkas AP 6, 125, der gleichzeitig an Nossis AP 6, 132 erinnert; der Beginn *ἤδη τῆδε μένω* (es spricht der Schild des Kleitos, der in mancher Schlacht seinen Herrn beschützt hat und nun im Tempel hängt) entspricht dem *ἔσταθι τῆδε* der Anyte. Charakteristisch für die Dichterin ist die Häufung der Epitheta, etwa in V. 3[27]. Sie liebt es auch, die zweite Hälfte des Epigramms deutlich von der ersten abzusetzen (V. 3 *ἀλλά*, vgl. auch AP 7, 215, 5; 724, 3); damit kommt, wie hier, ein frischer, dramatischer Zug in die Aufzählung von Daten oder das Epigramm wird, wie in AP 7, 724, in einen klagenden und einen tröstenden Teil zerlegt.

AP 6, 153 ist wenig mehr als eine versifizierte Weihinschrift, die glatte, wenn auch etwas nüchterne Lösung einer metrischen Aufgabe. Alle nötigen Angaben sind in vier Sätzen zusammengedrängt: In kurzen Worten werden das Objekt, der Stifter, seine Heimat, die Gottheit genannt. *Βουχανδής*, 'einen ganzen Ochsen fassend', V. 1[28], und *εὐρύχορος*, V. 2, rahmen als schmückende Beiwörter das erste Distichon ein und erhellen mit ihrer archaisch-steifen Eleganz die trockenen Notizen. Der Name des Künstlers, Aristoteles, der Sohn des Aristoteles, wird in künstlich verschränkter Einfügung gegenüber dem Telegrammstil der ersten beiden Verse wirkungsvoll abgehoben[29].

Die Schilderung eines Kunstwerks anderer Art liegt vor in AP 6, 312; hier

---

[24] Ein Weihgeschenk für Athene preist auch AP 6, 153.

[25] Geffcken, NJb. 1917, 104, Anm. 4 mit Literaturangaben (ergänzend: Gabathuler 92, Anm. 164). Anyte AP 7, 646 entspricht 'Simon'. fr. 115 (etwa 4. Jh.) usw.

[26] Dazu K. Ziegler, RE 41 (1951) 1251.

[27] Vgl. auch AP 9, 313, 1: 16, 231, 1; bei Asklep. auf 36 Epigrammen nur zweimal (AP 5, 202, 2; 5) zwei Epitheta zu einem Substantiv (Knauer 40); auf die Verszahl berechnet hat Anyte rund 80% Adjektive, gegenüber etwa 30% bei Asklep. und Kall. (genaueres bei Knauer 55, Anm. 85). Die Statistik allein beweist natürlich nichts; man müßte in jedem Einzelfall die Funktion des Adjektivs bewerten.

[28] Hesych erklärt das Wort als *πολυχώρητος*, Suda als *βοῦν χωρῶν*; vgl. Kall. fr. 58, 2 Pf. *βουδόκον*; Leon. Tar. AP 6, 305, 4 *εὐρυχαδής* (verspottet von Lukian, *Lexiph.* 7).

[29] Der Kunstgriff auch bei Antip. Sid. AP 6, 206, 9 *πατρὸς Ἀριστοτέλους συνομώνυμος* und Archias AP 6, 207, 8 *οὔνομ' Ἀριστοτέλεω πατρὸς ἐνεγκαμένα* (beide Male als Umschreibung des Namens Aristoteleia).

handelt es sich um einen Ziegenbock, der wohl in der Nähe eines Tempels aufgestellt[30] ist; ausgelassene Knaben benützen ihn als Reitpferd – doch so sagt es die Dichterin nicht: sie sieht die plastische Gruppe belebt, so realistisch hat der Künstler das Genrebildchen dargestellt. Es ist als würde die Betrachterin die Buben bei ihrem losen Spiel überraschen und sich an der Langmütigkeit des bärtigen Tieres freuen.

Zu diesem Stück gehört AP 9, 745, ebenfalls auf einen Bock, ein ebenso zart geprägtes wie fest umrissenes Bild. Andeutungsweise (aber nicht «wahllos», wie Knauer, *Die Epigramme des Asklepiades von Samos* [1935] 47 findet) streut sie einige charakteristische Züge ein: *ἀγερώχως*, V. 1; *γαῦρος*, V. 2; *ῥοδέαν*, V. 4. Ob es sich um eine plastische Gruppe handelt, wie das Lemma annimmt (vgl. Leonidas von Tarent AP 9, 744) oder, wie etwa Dübner annimmt, um einen lebenden Bock, den eine Nymphe am Bart kitzelt, ist schwer zu entscheiden; es ist wohl geradezu die Absicht der Dichterin, uns im Unklaren zu lassen und bildhafte Vorstellung unmerklich in deutende Betrachtung überzuführen.

Im letzten Epigramm dieser Gruppe, AP 9, 144, beruht der Reiz der Darstellung ganz auf dem Kontrast zwischen der schäumenden See und der gelassenen Heiterkeit des Götterbilds[31], das tröstlich[32] auf die Wogen hinausblickt. Das Motiv der Kypris Galenaia oder Euploia hat manche Dichter der Anthologie angeregt; unter Anytes Einfluß scheint Mnasalkas AP 9, 333 zu dichten, wobei allerdings die Majestät, die Anyte so wirkungsvoll beschworen hat, zu einer gefälligen Momentaufnahme zerflattert; auch Antipatros (wahrscheinlich von Sidon) AP 9, 143; Apollonidas 9, 791; Philodem 10, 21 (mit geschickter Verschmelzung von Vergleich und Wirklichkeit, Knauer, op. cit. 25) und die anonymen Gedichte 9, 601 und 16, 249 haben den Gegenstand behandelt. Der vollklingende Anfang von Anytes Epigramm *Κύπριδος οὗτος ὁ χῶρος* entspricht der auch sonst auf Inschriften zu lesenden Warnung *ἱερὸς οὗτος ὁ χῶρος* (Kaibel Nr. 648, 1; vgl. 1096, 80 und Pfeiffer zu Kallimachos fr. 715); hier wie bei Kallimachos loc. cit. *ὁ δρόμος ἱερὸς οὗτος Ἀνούβιδος* ist der Name der Gottheit beigefügt. Die duftige Leichtigkeit der grüßenden Verse erinnert an Nossis AP 9, 332 (auf ein Aphrodite-Standbild), die, wie auch sonst, der Person des Stifters anekdotisch-ausmalende Verse widmet, während Anyte ein stimmungshaft erhellendes Bild hinzaubert.

Obgleich sie technisch zur ersten Gruppe gehören, fasse ich die 'zarten Land-

---

[30] Die Frage, welchem Gott das Tier geweiht ist, wurde verschieden beantwortet; im nächsten Gedicht der Anyte, AP 9, 745, ist es Dionysos.

[31] Wobei allerdings V. 2 *λαμπρὸν πέλαγος* die Aussage von V. 4 *δειμαίνει* in ihrer Kontrastwirkung zum Götterbild einschränkt; ähnlich werden AP 7, 215, 5 das Meer, obschon es tückisch den Delphin ans Land spült, und in dem Epigramm bei Pollux 5, 48, V. 4 die Schlange, obschon sie die wackere Jagdhündin Maira gebissen hat, durch erlesene Beiwörter ausgezeichnet. Die knappe Kunstform des Epigramms verträgt im allgemeinen solche Nebeneffekte nicht.

[32] V. 3 *ὄφρα φίλον ναύτῃσι τελῇ πλόον*, vgl. Erinna fr. 2 D. (Athen. 7, 283 D) *ναύταισιν πέμπων πλόον εὔπλοον* (vom Pompilos, einem Fisch). Das zweite Distichon eingeleitet durch *ὄφρα* wie in AP 9, 313, 3; 16, 231, 3; der zweite Pentameter 6, 312, 4.

schaftsgemälde der Anyte' (Emil Staiger) in einer besonderen Gruppe zusammen; das Kunstwerk, der Gegenstand ist hier nur Anlaß oder Vorwand, den sinnlichen Zauber der südlichen Landschaft zu schildern. Man muß sie zusammenhängend behandeln, um das frische lebendige Naturgefühl der Dichterin zu erfassen. Eine idyllisch-mythische Landschaft tut sich mit geisterhafter Gegenwärtigkeit vor uns auf, bevölkert von Hirten, Wanderern, von Pan und den Nymphen, Göttern, die dem hellenistischen Menschen viel bedeuten (Bernert, RE 32 [1935] 1847). Der Stimmung nach ist diese Poesie bukolisch, entsprungen den Bergen Arkadiens, Blüten einer wilden Muse (Mnasalkas AP 9, 324 *ἁ δ' ἀγρία Μοῦσ' ἐν ὄρει νέμεται*). Es sind arkadische Hirten, die den Gott Pan ehren und ihm die Weihgeschenke darbringen, die Anyte im Gedicht feiert[33].

Wie verhält sich dieses Naturgefühl zum theokriteisch-bukolischen? Auch Theokrit hat mehrmals bukolische Stoffe in epigrammatischer Form behandelt (*Ep.* 1–6; vgl. W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur* 207). Bei Anyte ist das Epigramm noch durchaus gegenständlich, zweckgebunden. Für eine Panstatue, ein Nymphenrelief geschrieben, bezieht es die Natur bloß als stimmungsvolle Staffage, nicht um ihrer selbst willen ein. Selbst wenn es epideiktisch ist, geht es doch gedanklich vom Gegenstand aus. Der Wanderer oder Hirte genießt dankbar den Schatten, das kühle Quellwasser, aber er ist kein landschaftsverzauberter Mensch. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß bei Anyte die Erotik fehlt; ihre Menschen sind in einem wesentlichen Sinne Wanderer: sie kommen von irgendwo her und verlieren sich wieder; sie gehen auf im Raum der Landschaft wie die Figuren auf einem pompejanischen Wandbild. Das soll nicht heißen, daß die verschwimmenden Töne der Ferne in Anytes Zeilen lebendig werden; es herrscht vielmehr eine lebendige, kräftige Nahsicht; aber die menschliche Persönlichkeit wird dadurch nicht faßbar. Theokrit und die von ihm abhängige Bukolik haben fester umrissene Charaktere in die Landschaft hineingestellt – schon bei Nossis finden sich, vielleicht unter dem Einfluß des Mimus, Ansätze zu lebendigerer Gestaltung von Menschen –, während Anyte eigentlich nur im Grabepigramm die angemessene Ausdrucksform für psychologische Schilderung gefunden hat.

Das schlanke, klargegliederte Gefüge von AP 16, 291 ist typisch für die ganze Gruppe und zeigt, wie sie sich aus echten Inschriften entwickelt hat. Es handelt sich wohl um ein Nymphenrelief, die schlichte Gabe des Theodotos. In wenigen glücklichen Worten ist die sommerliche Glut der arkadischen Landschaft eingefangen, der reisemüde Wanderer, die Kühle des labenden Trunks. Besonders nahe steht Leonidas von Tarent AP 6, 334 und 9, 329; das letztgenannte Epigramm

---

[33] Der Stifter in AP 16, 291 ist ein *οἰονόμος* (wenn nicht mit Geffcken, *Leon.* 89, Anm. 1 *οἰονόμου* zu lesen ist, vgl. 'Simonid.' oder vielmehr Simmias – nach Boas, Rh. Mus. 1907, 71f. – bei Pollux 5, 48 *οἰονόμοι σκοπιαί*); vgl. Erykios AP 6, 96, der wie Verg. *Ecl.* 7, 4; 10, 31 die Arkader für ihr ideal-einfaches Leben preist (zur Beziehung zwischen Erykios und Vergil s. Crusius, RE 5 [1905] 2278; C. Cichorius, *Röm. Stud.* [1922] 306).

weist auch Züge von anderen Epigrammen der Gruppe auf; überhaupt muß die Reihe der Leonidas-Epigramme, die Geffcken unter Nr. 53–60 zusammengestellt hat, stets herangezogen werden; das Vergleichsmaterial im wesentlichen bei Geffcken, *Leonidas* 87ff. Thyillos AP 6, 170 und Anon. 9, 142 sind verwandt[34].

In Planudea 231 vollzieht sich im Dialog zwischen dem Wanderer und dem flötenspielenden Pan die Mise en valeur der bukolischen Stimmung. Die Dichterin experimentiert[35] in ähnlicher Weise wie Nossis, die oft in lebhafter Anrede an eine imaginäre Freundin ein Kunstwerk schildert. Agathias Scholasticus AP 6, 79 hat Anyte geschickt nachgeahmt.

Auch bei AP 9, 313 wird man an eine redende Panstatue denken – die Fiktion ist auch aus Arch. Neot. AP 10,10; Satyr. 10,11 usw. bekannt. Aehnlich lassen Anyte AP 9, 314 den Hermes und Leonidas aus Tarent AP 9, 316 Hermes und Herakles den Wanderer anreden; bei Leonidas AP 10,1; Antipatros Sidon. 10,2; Marc. Argent. 10, 4 gibt Priap Ratschläge[36]. Hier, bei Anyte[37], lädt der Hirtengott zu kurzem Verweilen ein[38]. Wie mit dem Silberstift umrissen, steht die Landschaft vor uns; das Gedichtchen könnte unter einer Zeichnung Nicolas Poussins stehen. Diese zartduftigen Naturschilderungen sind nach Anyte in zahllosen Variationen abgewandelt worden[39].

Die Stimmung eines heißen Sommernachmittags wird geschickt angedeutet in AP 16, 228. Die Bilder folgen auch hier dem bekannten Muster[40]; das Ganze ist ein klar und präzis gearbeitetes kleines Kunstwerk.

In AP 9, 314 ist es Hermes, der den Wanderer anspricht, Hermes als Quellgott (vgl. AP 9, 313; 16, 228; Priap in derselben Funktion: Helbig, *Untersuchungen über die kampanische Wandmalerei* 296). Nikias AP 16, 188 (wo möglicherweise auch ein Echo von Theokr. *Id.* 7, 103 vorliegt, s. Gow in seiner Ausg. Bd. 2, 208) hält sich in V. 1f. eng an den Anfang von Anytes Epigramm, wechselt aber die Szenerie und verzichtet auf die bukolische Stimmung.

---

[34] Zu den *Νυμφέων ποιμενικὰ ξόανα* (Leon. Tar. AP 9, 326, 2) bei einer Quelle s. auch Moiro AP 6, 189, 1 (unten S. 182); Alkiphr. 4, 13, 4 Sch., eine reizende Prosafassung anyteischer Bildchen.

[35] Zur Dialogform W. Rasche, *De epigr. quae coll. form. habent* (Diss. Münster 1910) 17f.; Kroll, *Studien* 222, Anm. 42.

[36] Das Stemma der Nachahmungen bei Geffcken, *Leon.* 83; Ergänzungen bei S. G. P. Small, Yale Class. Studies 1951, 138 (zu Marc. Arg. AP 10, 4); allgemein H. Herter, *De Priapo*, RVV 23 (1932).

[37] Der Beginn von V. 1 am besten mit Geffcken zu lesen *ἵζευ ἐμᾶς* (vgl. Anon. AP 16, 12, 1 *ἔρχευ καὶ κατ' ἐμὰν ἵζευ πίτυν*).

[38] V. 3f. *ὄφρα τοι ἀσθμαίνοντα ... γυῖα ἀμπαύσῃς;* vgl. AP 16, 228, 1 *γυῖ' ἀνάπαυσον*; 4 *ἄμπαυμα τοῦτο φίλον*; 9, 314 *ἔχων ἄμπαυσιν ὁδοῖο*; Anon. 16, 227 *ἄμπαυσον μογεροῦ μάλθακα γυῖα πόνου.*

[39] Ich nenne Nikias AP 9, 315; Hermokr. 16, 11; Platon 16, 13; Antiphil. 9, 71; Satyr. 10, 13; Theokr. *Ep.* 4; Leon. 16, 230; Anon. AP 16, 12; 16, 227; 10, 12; 9, 374. Wie weit Reitzensteins Ueberlegung (*Epigr. u. Skol.* 123), daß Anytes «ältere peloponnesische Bukolik» über ihren Nachahmer Nikias Theokrit und die von ihm abhängige Bukolik beeinflußt habe, stimmt, kann nur auf Grund sorgfältiger Einzelvergleiche beurteilt werden, etwa an Hand einer Aufarbeitung des Materials nach den Stichworten Mensch – Landschaft – Gottheit (s. auch oben S. 175f.).

[40] Die Parallelität wurde von Kaibel, Hermes 1880, 449 zu der Verbesserung des gequälten *θερμῷ καύματι* V. 4 zu *θερινῷ καύματι* benutzt (nach AP 9, 313, 4).

Die vier Grabepigramme auf Mädchen gehören in ihrer motivischen Bewegung eng zusammen. Gern verweilt die Dichterin bei der Grausamkeit des Schicksals, das die Mädchen vor der Hochzeit dahingerafft hat (das Motiv des *βάσκανος Ἅιδης* Erinna AP 7, 712 und oben S. 171, Anm. 15), mit Ausnahme von AP 7, 646, das überhaupt ein ungewöhnliches Gedicht ist. Es erhebt kaum mehr den Anspruch, ein Grabepigramm zu sein[41]. Das sterbende Mädchen, das in einem letzten Ausruf elegant seine Eindrücke über den herannahenden Tod zusammenfaßt, ist keine sehr anziehende Erfindung. Wo die Dichterin einmal von ihrem Lieblingsmotiv, der Antithese Hades-Hymenaios abweicht, um neuartige Effekte zu erzielen, verfällt sie in Artistik. Etwas zurückhaltender im Gefühlsaufwand ist Simmias AP 7, 647, wo aber die vernünftelnde Rede des sterbenden Mädchens den Eindruck trockener Gestelztheit macht[42]. Kunstreich ist das Epigramm der Anyte zweifellos; selbst wenn der Gedanke nicht befriedigt, so erfreut sie doch durch das Spiel mit kostbaren und vielschichtigen literarischen Anklängen[43]. Seltsam ergreifend, echt dichterisch wie Tibull 1, 1, 59f. hat Damagetos AP 7, 735 ein ähnliches Motiv gestaltet; der Form nach sind ähnlich Leonidas von Tarent AP 7, 648 und 731, und, vielleicht der Anyte noch näherstehend, 'Simonides' AP 7, 513.

Ungleich inniger und zarter ist AP 7, 649 die Gebärde andächtigen Gedenkens, die dem frühverstorbenen Mädchen gewidmet ist. Dies ist Sprache, die mit knappsten Mitteln die Intensität des Erlebens zu Worten macht.

Ein neues Motiv (die Mutter am Grabe des Kindes) tritt in AP 7, 486 hinzu[44]. Die Nachahmung des Mnasalkas 7, 488[45] ist diesmal in ihrer Schlichtheit des Originals nicht unwert[46].

Auch AP 7, 490 experimentiert mit einer Verbindung des bekannten Themas mit einem neuen, diesmal dem Märchenmotiv vom Mädchen, das von vielen Freiern umschwärmt wird – nur haben hier nicht die Bewerber eine Probe zu bestehen, sondern das Mädchen, das den letzten, schweren Gang alleine gehen muß. Den schwermütig-klangvollen Anfang findet man auch sonst[47]; die Imitationen von Parmenion AP 7, 183 und 184 sind nur ein schwacher Abglanz.

---

[41] Noch Meineke, *Delectus poet. Anth. Gr.* (1842) 99 hielt es für das Bruchstück einer Elegie.

[42] Anyte V. 1 *λοίσθια* ∼ Simm. V. 1 *Ὕστατα*; Anyte V. 2 *χλωροῖς δάκρυσι λειβομένα* ∼ Simm. V. 2 *δακρυόεσσα*; Anyte V. 1 *πέρι χεῖρε βαλοῦσα* ∼ Simm. V. 2 *δέρης χερσὶν ἐφαπτομένα*.

[43] Die Stellen gesammelt von Stadtmüller z. St.; Geffcken, *Leon.* 126; Gow zu Theokr., *Id.* 17, 49.

[44] Mit Sitzler, PhW 1921, 1053 ist in V. 1 *κόραν* für *κόρας* (das durch die Nähe von *ἐπὶ σάματι* verschrieben wurde) zu lesen; damit ergibt sich die kunstvolle Verschränkung *κόραν – Κλεινώ, μάτηρ – παῖδα*.

[45] Anyte V. 1 *ἐπὶ σάματι* ∼ Mnas. V. 3 *ἐπὶ τύμβῳ*; Anyte V. 3 *πρὸ γάμοιο* ∼ Mnas. V. 2 *πρὸ γάμου* usw.

[46] Vgl. auch Pers. AP 7, 487; Ps.-Sappho 7, 489.

[47] Phaidim. AP 7, 739 *Αἰάζω Πολύανθον*; Theodor. 7, 722 *Δηρίφατον κλαίω Τιμοσθένη*; ironisch bei Arat auf Diotimus AP 11, 437 *Αἰάζω Διότιμον*; vielleicht spricht in allen diesen Beispielen eine Sirene; Anklang an den traditionellen Refrain der Totenklage (vgl. *Αἰάζω τὸν Ἄδωνιν*) scheint mir erwägenswert.

Das einzige Grabepigramm, das Anyte für einen Mann geschrieben hat (AP 7, 724) folgt dem klassischen Schema des *λόγος παραμυθητικός*. Während das erste Distichon die Trauer, die nach dem Tode des Sohnes in Pheidias' Haus eingezogen ist, gestalthaft verwandelt, beschwichtigt das zweite, das sich wohl an 'Simonides' AP 7, 514 anlehnt, tröstlich das Leid um den Helden, dessen Ruhm ja der Stein verkündet[48].

In der letzten Gruppe möchte ich kurz die Grabgedichte auf Tiere behandeln, als deren 'Erfinderin' Anyte bekanntlich gilt. G. Herrlinger[49] hat das 'ernst-sentimentale' Tierepikedion der Anyte (von dem er den parodistischen, pointierten usw. Typus späterer Dichter unterscheidet) vorzüglich besprochen; ich kann mich deshalb auf einige Punkte beschränken, die in seiner Darstellung weniger hervortreten.

Als 'scherzhaftes Kondolenzgedichtchen' an das Mädchen Myro[50] ist AP 7, 190 aufgefaßt worden, aber es ist eigentlich ganz ernsthaft, eine unmittelbare Gebärde, die in ihrer Mischung von Feierlichkeit und Naivität etwas Rührendes hat. Die Dichterin denkt sich in die Lage des Mädchens, macht seinen Schmerz zu ihrem Schmerz und leiht ihm Worte. In späteren Epigrammen dieser Art ist die Naivität nur noch Pose. Fassungslos betrauert hier die Kleine den Verlust ihrer Lieblingstiere, der Heuschrecke, die 'Nachtigall der Felder' heißt, und der Zikade[51]. Das Gedichtchen ist übrigens, wie man annimmt (Lippold, RE 31 [1933] 1127), von Plinius *N. h.* 34, 57 oder seiner Quelle mißverstanden worden; nach seiner Notiz hatte Erinna in einem Gedicht eine Heuschrecke und eine Zikade des Bildhauers Myron erwähnt -- also wohl ein doppeltes Mißverständnis.

Auf einen Hahn ist AP 7, 202, ein sinnenfrisches Bildchen; halb wehmütig, halb ironisch hebt die Dichterin hervor, daß gerade der Hahn, dessen Pflicht es war, die Menschen aus dem Schlaf zu wecken, selber im Schlaf vom Tod überrascht wurde. Daß das Gedicht nicht ganz ernst zu nehmen ist – die Gattung als solche hat natürlich etwas Spielerisches! – deuten wohl auch die *γλῶσσαι* an (*σίνις* für

---

[48] V. 3 *καλόν τοι ὕπερθεν ἔπος τόδε πέτρος ἀείδει*; die Metapher ist kühn, aber selbst auf einer Inschrift möglich, Hoffmann 186, 3f. (aus Smyrna) *πέτρα καθύπερθε ἀγορεύει* [τ]*ὸν νέ(κ)υν ἀφθόγγωι φθεγγομένα* (s. oben S. 171 Anm. 13) *στόματι*. Die Erklärung von Reitzenstein NJb. 1924, 233, Anm. 1 (der Stein singt, weil die Lieder auf ihm weiterleben, vgl. Poseidipp bei Athen. 13, 596 C *φθεγγόμεναι σελίδες οὔνομα*; Horaz *C.* 4, 9 *non ego te meis chartis inornatis silebo*, wo die Lieder *chartae* heißen, also im Buch weiterleben) ist möglich, doch. Mel. AP 7, 468, 3 *ἦ γὰρ δὴ καὶ πέτρος ἀνέστενεν* kann doch nur bedeuten, daß selbst der unbeseelte Stein in die Klage einstimmt; der Sinn des Denkmals ist, wie Anyte AP 7, 469 ausdrücklich gesagt wird, die Verewigung des Toten (vgl. auch den Klageruf des Denkmals oben Anm. 47).

[49] G. Herrlinger, *Totenklage um Tiere i. d. ant. Dicht.* Tüb. Beitr. z. Altertumsw. 8 (1930).

[50] Der Name noch bei Marc. Argent. AP 7, 364 und Antip. Sidon. 7, 425, glücklich die Frische und Anmut des Mädchens malend; s. auch O. Weinreich, Würzb. Jb. f. d. Altertumsw. 1 (1946) 116.

[51] Manche Dichter preisen den Wohllaut der Tierchen, s. Small, Yale Class. Stud. 1951, 125; Gow zu Theokr., *Id.* 1, 52 und ergänzend etwa Anon. AP 9, 373, 3, wo die Heuschrecke 'Nachtigall der Nymphen am Wegrand' ist; einige andere Stellen bei Keller, RE 26 (1927) 1864. Platon, *Phaedrus* 262 D nennt sie Prophetin der Musen (zu diesem Begriff jetzt E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [1951] 80ff.; Luck, Gnomon 1953, 364).

κλέπτης; ῥίμφα für εὐχερῶς); sie sind mit absichtlicher Prezisiosität hingesetzt. Sonst ist der Aufbau typisch; Herrlinger (S. 65. 68) hat gezeigt, daß die Gegenüberstellung von Einst und Jetzt (V. 1 πάρος) in einer ganzen Reihe von Epigrammen erscheint, so bei Leonidas von Tarent AP 7, 198; Archias 7, 191. 213; Tymnes 7, 211. Natürlich liegt schon in dem οὐκέτι V. 1 der Gedanke des Wandels, eine Formel, die auch in der Folgezeit beliebt ist[52]. Die Angabe der Todesursache, die in charakteristischer Weise durch ἦ γὰρ eingeführt wird[53], findet sich auch AP 7, 215 und in dem Epigramm bei Pollux 5, 48 (weitere Beispiele bei Herrlinger 106). Die Dichterin malt liebevoll das Geschehen aus, später ist es meist die ungewöhnliche Todesart, die breit oder gesucht-pointiert ausgeführt wird (Herrlinger, loc. cit.).

An diesem Beispiel läßt sich gut die Frage erörtern, die Herrlinger (S. 120) allgemein gestellt hat: Besitzt das Tier für den Dichter, der seinen Tod beklagt, irgendwelchen Eigenwert, oder wird mehr der Verlust seines Nutzwertes bedauert, etwa daß der Hahn nun nicht mehr krähen wird oder daß Myro ihr Spielzeug verloren hat. Im Unterschied zu Herrlinger glaube ich, daß die Dichterin Anteil an Leid und Tragik der unvernünftigen Kreatur nimmt, schildert sie doch fast schmerzlich AP 7, 208 die Todeswunde des Pferdes. Vom Delphin AP 7, 215 ist ausdrücklich gesagt, daß er sich selbst an seinen Spielen vergnügt – jede Beziehung auf den Menschen bleibt ausgeschlossen. Selbst Simmias AP 7, 203 und Mnasalkas 7, 192 («una tonalità più alessandrineggiante», V. Bongi: Aevum 1944, 170) sind einer fast catullischen Versenkung in die Natürlichkeit und Hilflosigkeit des Tieres fähig.

Sinnvoll weiß die Dichterin den Ton des Gedichts der Situation anzupassen. Ist sie scherzhaft-verspielt im Epigramm auf den Delphin (AP 7, 215), naiv-feierlich für die Lieblingstiere der Myro (7, 190), bedauernd-ironisch für den Hahn (7, 202), so weiß sie gehoben-monumental[54] zu sein, wenn es gilt, den Tod des Schlachtrosses des Damis zu preisen (7, 208). Das letztgenannte Epigramm ist, wie 7, 190, in der objektiven Form abgefaßt, während Anyte sonst das Tier anredet (eine Fiktion, die später sehr beliebt wird). Das Gedicht auf das Pferd kann echte Aufschrift sein, wird doch der Name des Besitzers, Damis, genannt[55].

---

[52] Doch kaum von Anyte erfunden, Herrlinger 59f.; seiner Reihe von Beispielen ist Antip. Sid. AP 7, 8 beizufügen, s. dazu Gabathuler 32f.

[53] Vgl. Archias AP 7, 214, 7; γὰρ allein Anyte AP 7, 190, 3; Nik. 7, 200, 3; Simm. 7, 203, 4; Aristod. 7, 189, 3; Marc. Argent. 7, 364, 3; wie wir oben S. 174 angedeutet haben, liebt es die Dichterin, den zweiten Teil des Epigramms vom ersten abzusetzen.

[54] V. 1 μενεδαΐου kann Name des Pferdes sein, aber vgl. *Il.* 13, 228; V. 2 δαφοινός (Geffcken, –ν cod.) Ἄρης vgl. Ps.-Hesiod *Scutum* 249f. Κῆρες ... δαφοιναί; V. 4 vgl. Aisch. *Sept.* 736; Eur. *Phoen.* 1152. Das Homoioteleuton ἀργαλέᾳ – φονᾷ an dieser Stelle wohl gesucht; die Figur aber nicht von Anyte 'erfunden' (zweifelnd B. Hansen, *De Leon. Tar.* [Diss. Leipzig 1914] 53f.); auch AP 7, 215, 4; bei Pollux 5, 48, V. 2 schließt sie die erste Hälfte des Pentameters mit einem Adjektiv oder Pronomen, die zweite mit dem dazugehörigen Substantiv.

[55] Der Name ist häufig in der AP, vgl. etwa 6, 11ff. 179ff. 187 usw., braucht aber bei Anyte nicht erfunden zu sein; ähnliche Beispiele für Nennung des Besitzernamens (bei Anyte noch AP 7, 190) Herrlinger 109f.

Des Delphins Wasserspiele sind in AP 7, 215 mit ungewöhnlichem naturalistischem Geschick festgehalten; das Tier gewinnt wirklich, wie Herrlinger es ausgedrückt hat «bukolisches Eigenleben ... in der Landschaft» (S. 66). Man wird das Gedicht kaum eine sentimentale Banalität nennen dürfen, die breitgequetschte Meldung, daß der Delphin nun eben tot sei – dafür steckt zuviel Kunst in diesem scharf gesehenen, zum lebhaften Geschehen gemachten Bildchen[56].

Das Grabgedicht auf die Jagdhündin Maira (bei Pollux 5. 48)[57] wendet sich wieder an das tote Tier selber[58]. Die Stimmung ist weniger teilnehmend und zärtlich als etwa in AP 7, 202 oder 215, sondern fast episch-objektiv; selbst die Schlange erhält ein schmückendes Beiwort (vgl. AP 7, 215, 5 und oben S. 175, Anm. 31). Das einfache Motiv gewinnt dadurch etwas Natürliches, Zeitloses, gleichsam Homerisches.

Anytes Bedeutung für die Geschichte des griechischen Epigramms ist nicht zu unterschätzen. Mit glücklichem Griff die Möglichkeiten der Kunstform erweiternd, hat sie, wie es scheint, den für längere Zeit gültigen Typus des bukolischen Landschaftsepigramms und des Tierepikedions geschaffen. Dabei sind ihr einige bildhaft verdichtende oder stimmungshaft erhellende Verse gelungen. Eine genaue sprachliche Analyse müßte noch deutlicher unterstreichen, wie das nur 'Bildungshafte' – und Anyte hat nicht nur Homer, sondern auch die Tragiker gekannt – noch nicht völlig durchglüht und zur Einfachheit geläutert ist, sondern sich oft aus dem Zusammenhang herauslöst.

III

Moiro ist die Mutter des Tragikers Homeros, der nach Suda um 284–281 blühte (Gudeman: RE 16 [1913] 2247). Dies und die Nachricht des Tatian *Adv. Graec.* 34, 13 Schw. (Lippold, RE 21 [1921] 237 hält sie für glaubwürdig), daß Kephisodot und Euthykrates die Dichterinnen Anyte und Moiro porträtierten, datiert sie in ungefähr dieselbe Zeit, nämlich das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts. Ihre beiden Epigramme, besonders AP 6, 189 zeigen außerdem deutlich den Einfluß der Anyte (trotz Reitzenstein, *E. und S.* 135, Anm. 1).

Das Epigramm AP 6, 119 der Moiro scheint der etwas frostige Versuch, eine in Grabepigrammen häufige Formel (V. 3 *μάτηρ ἐρατὸν πέρι κλῆμα βαλοῦσα*, vgl. etwa Anyte AP 7, 646) auf das Weihepigramm zu übertragen. Dabei ist der Gedanke, die Traube zur Tochter des Weinstocks zu machen, nicht neuartig und zu-

---

[56] Durch genauen Vergleich hat Herrlinger 67f. und 96 dargetan, wie sehr Anyte ihren Nachahmern an Einfachheit und lyrischer Innigkeit überlegen ist.

[57] Die Konjektur Schneiders für *μαῖα*; durch die Sage von Erigone, die Eratosthenes in einem berühmten Gedicht behandelte, wurde der Name in hellenistischer Zeit geläufig; zum Namen und zur Auffassung von *Λοκροί* V. 2 vgl. F. Menz, *Die klassischen Hundenamen*, Philol. 1933, 186ff.

[58] Die Anrede *ὄλεο δήποτε* oder *δὴ* auch in Epitaphien für Menschen, die eines gewaltsamen Todes starben, vgl. AP 7, 438. 487; Hoffmann, *Sylloge* 201.

dem hier eher pedantisch ausgeführt[59]. Daß das Weihgeschenk im Tempel der Gottheit gleichsam eine neue Existenz annimmt, erinnert entfernt an Anyte AP 6, 123, aber die sentimentale Ausmalung des Abschieds bringt etwas Unechtes, Anempfundenes in das Gedicht.

Auch AP 6, 189 zeigt den Einfluß der Anyte. Mit der Weihung eines Nymphenreliefs verbindet sich das Gebet an die Quellgöttinnen, dem Stifter Kleonymos gnädig zu sein. Das Gedichtchen verdankt der umstrittenen Lesart von V. 1 *Νύμφαι Ἁμαδρυάδες, ποταμοῦ κόραι*[60] eine gewisse Berühmtheit. Um den scheinbaren Widerspruch (Hamadryaden sind Baumnymphen) zu beseitigen, hat Unger, gestützt auf Pausanias 5, 6, konjiziert *Ἀνιγριάδες*. Aber Verwechslung von Baum- und Wassernymphen ist auch sonst bezeugt[61], deshalb entscheiden sich die Herausgeber bei Properz 1, 20, 12f. *nympharum cupidas semper defende rapinas (non minor Ausoniis est amor Adryasin)* jetzt wieder für diese Lesart. Wenn man ändern will, so scheint eine andere Möglichkeit noch näher zu liegen. In den Nachahmungen des Leonidas von Tarent AP 9, 329 und des Hermokreon 9, 327[62] heißen die Nymphen *ἐφυδριάδες*, vgl. Kallimachos fr. 66, 2 Pf. *νύμφα Π[οσ]ειδάωνος ἐφυδριάς*; Alexander Aitolos fr. 3, 22 Pow. Man könnte also auch hier (analog Lachmanns Verbesserung von Properz 1, 20, 12 *Hydriasin*) *ἐφυδριάδες* lesen. Der Einspruch Stadtmüllers gegen diese Konjektur ist unverständlich, wenn nicht vielleicht auf seinen Versuch gegründet, dem Hermokreon AP 9, 327 abzusprechen.

Selbst wenn wir mehr Fragmente der Moiro untersuchen könnten, würde ihre Persönlichkeit kaum festere Form annehmen. Sie scheint verhältnismäßig vielseitig gewesen zu sein, und nicht nur in ihren Epigrammen, sondern auch in andern poetischen Gattungen experimentiert zu haben. Die beiden in der Anthologie erhaltenen Gedichte stellen kaum mehr als ein begabtes Nachtönen bereits zur Konvention gewordener Motive dar.

IV

Als jüngste der vier Dichterinnen mag Nossis gelten. Ihre Epigramme AP 7, 414 (auf Rhinthon) und 6, 132 (auf die erbeuteten Schilde der Bruttier, angeregt von Leonidas von Tarent 6, 131) datieren sie in den Beginn des 3. Jahrhunderts.

---

[59] Ion v. Chios fr. 1, V. 6 D; 'Simon.' AP 7, 24 *Ἠμερὶ ... μῆτερ ὀπώρας*; doch bei Theokr., *Ep.* 4, 8 (vgl. Philipp. AP 11, 33) bedeutet *βοτρυόπαις* 'von der Traube gezeugt' (Gow zu Theokr. loc. cit.).

[60] Auch Theod. AP 6, 156, 2; Leon. Tar. 9, 326, 4 (dazu Alkiphr. 4, 13, 4; Theokr., *Id.* 1, 22) und 329, 3 mit ähnlichem Epithet; zu der Gruppe AP 9, 326ff. Reitzenstein, NJb. 1924, 235.

[61] Ap. Rhod. 1, 1229; *Culex* 95; Ovid, *Met.* 1, 690 *inter Hamadryadas celeberrima Nonacrinas Naias una fuit*; *Fast.* 4, 231 (und Frazer Bd. 3, S. 226 z. St.) usw.

[62] Der letztere hat auch die Kombination von Optativ und Imperativ V. 3 *χαίροετε καὶ στείβοιτε* vgl. Moiro V. 3 *χαίρετε καὶ σώζοιτε*; Antiphil. AP 9, 404, 7 (K. Müller, *Die Epigr. d. Antiphil. v. Byz.* [1935] 34. 85). Auch Damostr. AP 9, 238 und Nikarch 9, 330 sind im Geiste der Moiro (oder besser der Anyte) geschrieben.

Ihr Gedicht AP 5, 170 ist eine sehr persönliche Aussage, V. 3 *τοῦτο λέγει Νοσσίς*[63]; man mag das 'echt weibliche Subjektivität' nennen[64] oder vielleicht das Gedicht als Einleitung einer Sammlung erotischer Epigramme auffassen[65], ein Programmgedicht ähnlich wie Horaz , *C.* 1, 1 oder Sappho fr. 27 a D. Die Priamelform dieser beiden Gedichte hat auch Asklepiades von Samos als gliederndes Prinzip anerkannt, AP 5, 169; Nossis dagegen bekennt unvermittelt, daß Liebe ihr über alles geht. In drei atemlosen Sätzen wird das Bekenntnis, daß *ἄδιον*[66] *οὐδὲν ἔρωτος* sei, V. 1, sinnlich verdichtet, das Gesagte so gleichsam aufgestaut, damit der folgende Relativsatz V. 3f. *τίνα*[67] *δ' ἃ Κύπρις οὐκ ἐφίλασεν* die größtmögliche Energie eines gültigen Schlußsatzes gewinne[68].

Die Votivepigramme der Nossis sind alle, mit Ausnahme von AP 6, 132, für Frauen verfaßt, vier davon auf Bildwerke (AP 6, 353. 354; 9, 604. 605). Die Auswahl gibt ein gutes Bild von Nossis' kleiner Welt.

Wir nehmen AP 6, 132 vorweg, das Epigramm auf die Schilde der Bruttier, aus dem die ganze Verachtung der Dorierin für die Feigheit der Feinde sprüht. Auch Anyte hat AP 7, 724 kriegerischen Mut zu preisen gewußt. Daß Nossis den Leonidas AP 6, 131 zu übertrumpfen sucht[69], daß also Leonidas die ursprünglichere Fassung des Motivs hat, ist nicht so selbstverständlich, wie noch Geffcken, *Leonidas* 45, annimmt. Bei Mnasalkas AP 6, 125, 5f. rühmt sich der Schild, nie den Arm seines Herrn verlassen zu haben. Das kühne Bild der Waffen, die bei Nossis die *ἀρετά* des Siegers verkünden, darf mit Formulierungen des Grabepigramms (etwa Anyte AP 7, 724, 3 *πέτρος ἀείδει*, siehe oben S. 179, Anm. 48) verglichen werden.

Die Gruppe von Epigrammen auf Bildwerke hat manche gemeinsamen Züge. AP 6, 353, beinahe ein Stück aus der zwanglosen Unterhaltung zweier Frauen, ist charakteristisch. Die Statue der Melinno[70] wird betrachtet, dabei naiv die Ge-

---

[63] Andere Beispiele von Selbstnennung gibt S. G. P. Small, AJPh 1951, 5; Yale Class. Stud. 1952, 123; seine Reihe ließe sich noch durch Erinna AP 7, 710, 8 vermehren. Eine römische Dichterin, *Servi filia Sulpicia*, Corpus Tib. 3, 16, 4, flicht auch den eigenen Namen ein (Einfluß der Nossis erwägt zweifelnd Kroll, RE 7 [1931] 880).

[64] So Geffcken, NJb. 1917, 104.

[65] Obschon das Gedicht als Inschrift möglich wäre, vgl. Preger, *Inscr. Gr. metr.* (1891) 65.

[66] *ἡδύς* ist Lieblingswort der Dichterinnen, Noss. AP 6, 275, 3; Anyte 16, 228, 2; 9, 313, 2; Erinna bei Athen. 7, 283 D = fr. 2 D. V. 2.

[67] *τίνα* ist Relativpronomen wie bei Kallimachos fr. 75, 60 Pf. (s. Pfeiffer z. St. und zu fr. 191, 67, sowie Kallim., *Ep.* 28, 2); im späteren Griechisch erscheinen *τίς, πότερος, ποῦ* auch in relativer Bedeutung (Beispiele bei Meillet-Vendryes, *Gramm. comp.*[2] [1948] 637f.).

[68] *ἐφίλασεν* ist Aorist in praesent. Bedeutung wie noch AP 5, 4, 3; 31, 3; 7, 715, 4; Theokrit, *Id.* 7, 60 (und Gow z. St.).

[69] Solche Behandlungen desselben Themas sind bekanntlich in der Anthologie oft zusammengestellt; für Leon. Tar. vgl. noch AP 6, 302 und Ariston. 6, 303; 7, 163 und 164; 165 des Antip. Sid. Vorbild des Leon. in unserem Falle ist wohl 'Simon.' fr. 143 B. auch eine Waffenweihung, Geffcken, NJb. 1917, 104.

[70] *Αὐτομέλινα* sehr kühn für das naturgetreue Bild von Melinnas (aus metrischen Gründen für Melinno) Tochter, beide wohl aus Nossis' Kreis. Nichts ist gesagt über dichterische Talente dieser Frau, während wir eine solche Angabe erwarten würden, wäre sie identisch mit der Verfasserin einer Ode an Rom (Stob. *Flor.* 7, 13, vgl. Welcker, Kleine Schriften 2, 160ff.); so mit Recht Oldfather, RE 29 (1931) 522.

schicklichkeit des Künstlers bestaunt[71], während ein Satz hausbackener Lebensweisheit das Epigramm beschließt *ἦ καλὸν ὅκκα*[72] *πέλῃ τέκνα γονεῦσιν ἴσα.* Im ersten Distichon geht die Wortwahl aufs Zarte und Erlesene hin (*ἀγανόν* V. 1; *μειλιχίως* V. 2); das Ganze gibt sich als liebenswürdiges Bild einer Situation, gegenständlich und naturnah.

Auch AP 6, 354 ist ein Genrebildchen aus Nossis' Welt, in geraden Umrissen mit zarter Genauigkeit hingesetzt. Die Stimmung entspricht derjenigen von 6, 353 und verwandten Epigrammen der Anyte[73].

Mit glücklicher Variation (der wedelnde Hund, der in der Statue seine Herrin begrüßt, erinnert an die Vögel, die nach der Anekdote an den Trauben des Zeuxis pickten; in der Reaktion der unvernünftigen Kreatur spiegelt sich die Naturtreue des Kunstwerks) kehrt das Motiv in AP 9, 604 wieder.

In der ersten Hälfte von AP 9, 605 liefert die Dichterin die äußeren Daten des Weihgeschenks der Kallo[74]. Im zweiten Teil bricht bei ihr die Freude am Gestalten durch, und in kurzen, zierlichen Sätzen weiß sie eine Atmosphäre um die Dinge zu zaubern[75].

Zwei Epigramme behandeln Weihgeschenke anderer Art: AP 9, 332 eine Statue (oder Statuette) der Aphrodite, gestiftet von der Hetäre Polyarchis[76]; AP 6, 275 ein Kopftuch, die Gabe der Samytha. Die persönliche Wendung von 9, 332 ist erfrischend (oft scheint die Dichterin mit jemand zu sprechen, eine Gefährtin auf etwas hinzuweisen, vgl. etwa AP 6, 353, 1 und 9, 605, 3; 6, 354, 3). Durch die Zauberkraft der Anrede vergegenwärtigt sich ein Du; diese lebhafte Hinwendung zu einem Freund – oder schließlich zum Leser – findet sich auch sonst in Epigrammen[77]. Dadurch, daß die Schilderung in bewegte Erzählung transponiert ist, gewinnt das Ganze wirklich, wie Geffcken[78] bemerkt hat, etwas Mimusartiges: Herondas 4 liefert eine gute Parallele. Ein schwaches Echo liegt bei Mnasalkas AP 9, 333 vor, der sich noch stärker an Anyte 9, 144 anlehnt[79].

---

[71] *ὡς ἐτύμως ... ποτῴκει*, V. 3 und oft von der Naturähnlichkeit von Kunstwerken, etwa Erinna, AP 6, 352, 3; Corn. Long. 16, 117, 1 (wenn Jacobs' Konjektur richtig ist); Anon. 9, 593, 1; Herond. 4, 38; Theokr., *Id.* 15, 82 (und Gow z. St.) und allgemein jetzt F. Bömer, Hermes 1952, 119f.

[72] *ὅκκᾰ* wie Theokr. *Id.* 4, 21, aber spondeisch *Id.* 8, 68, wohl Verwechslung von *ὅκκᾱ* = *ὅταν* und *ὅκκᾰ* = *ὅτε* (D. L. Page, *Alcman's Parthen.* [1951] 153).

[73] V. 2 *μορφᾷ* vgl. 354, 2 *μορφάν*; V. 3 *πινυτάν* vgl. Anyte 7, 490, 3 *πινυτᾶτος*; *τὸ μείλιχον* vgl. 353, 2 *μειλιχίως*.

[74] Brunn, *Gesch. d. griech. Künstler* 2, 261 hat Kallo zur Malerin gemacht; es muß sich aber um das Bild handeln, das sie malen ließ.

[75] *ἀγανός* scheint eines ihrer Lieblingswörter zu sein, vgl. AP 6, 353, 1; 9, 604, 2; gern zieht sie auch den Vorgang des Blühens zum Vergleich heran: V. 3 *ἀνθεῖ* vgl. 5, 170, 4 *τᾰνθεα*; 7, 718, 2 *Σαπφοῦς χαρίτων ἄνθος*, wo allerdings Edwards und Maas *αἶθος* lesen, s. unten S. 186.

[76] Ihre Profession wird nicht minder taktvoll umschrieben als etwa bei Pindar, im Enkomion für Xenophon von Korinth, fr. 122 Sch.; über die Prostitution in Lokroi s. Oldfather, RE 26 (1927) 1345f. 1360.

[77] Neben Anyte AP 9, 745, 1 etwa Asklep. 5, 166, 3; Kallim. *Ep.* 43, 2 Wil.; ähnlich auch das in P. Rendel Harris erhaltene hellenistische Epigramm, s. A. Barigazzi, Hermes 1952, 494f. mit weiteren Beispielen.

[78] Geffcken, op. cit. 104.

[79] Das Motiv der Hetäre, die ein Weihgeschenk darbringt, auch bei 'Simon.' fr. 137 B und Kallim. *Ep.* 38 Wil.

AP 6, 275 empfiehlt die Dichterin der Aphrodite ein Kopftuch, oder vielmehr, statt es zu empfehlen, weiß sie bereits, die Göttin ist entzückt, erinnert es sie doch durch seinen zarten erotischen Duft an Adonis[80].

Den Übergang von den Weihepigrammen im eigentlichen Sinn zu einer Gruppe von Gedichten, die deutlich den Einfluß der älteren Lyrik zeigen und als *ὕμνοι κλητικοί* gelten können, bildet AP 6, 265. In V. 1 und 2 folgt nach der Anrede an die Gottheit, die die erste Hälfte des Verses einnimmt, eine relative Bestimmung, die im Enjambement auf den Pentameter übergreift. Mit präziser Eleganz werden die notwendigen Angaben über das Weihgeschenk eingeschlossen[81].

Noch reiner ist der Gebetscharakter in AP 6, 273, wo die Dichterin in unsentimentalen Worten Artemis um Milde für die im Kindbett leidende Alketis anfleht (zum Motiv Geffcken, *Leonidas* 51. 81: es ist Weiterbildung einer Tradition, die auch auf Inschriften vorliegt). Nur eine Zeile ist dem Hauptanliegen gewidmet; die Verse 1–3, wo warme, trauliche, verschwiegene Bilder aufleuchten, sollen die Göttin gnädig stimmen, während die Anrede *Ἄρτεμι Δᾶλον ἔχουσα* (*quae possides*) einer bestimmten Schematik[82] folgt.

Schließlich sind noch die beiden Grabepigramme der Nossis zu besprechen, AP 7, 414 auf Rhinthon und 7, 718 auf sich selbst.

AP 7, 414 ist ein Gebilde von anmutiger Leichtigkeit und scheinbarer Lässigkeit. Der tote Dichter[83], der so manches Mal die Lebenden erheiterte, hat Anspruch auf ihre Dankbarkeit; möge ihm der Wanderer im Vorübergehen ein kräftiges Lachen[84] und ein freundliches Wort gönnen[85]. Sein Ruhm ist der eines *εὑρέτης*, was, wie Gabathuler (S. 49) gut ausgeführt hat, für den hellenistischen Dichter, der sich in der Schaffung neuer Genera gefällt, besonders schmeichelhaft ist. Das Motiv Tod und Unsterblichkeit, das so manchem Grabepigramm der Anthologie zugrunde liegt[86], wird witzig-gemütvoll dadurch illustriert, daß er eine kleine Nachtigall der Musen war[87]. Diese warme, humorvolle Stimmung verbindet das

---

[80] *Ἄδωνα* V. 4 für *Ἄδωνιν* auch bei Theokr. *Id.* 15, 149, vgl. Hesych *Ἄδωνα· τὸν Ἄδωνιν*.

[81] Zur Sitte des *μητρόθεν καλεῖν* in Lokroi s. Oldfather, RE 13 [1927] 1345f. Die hohe Stellung der Frau in Lokroi (vgl. auch die individuelle Färbung von AP 5, 170 der Nossis) spiegelt sich bei Pindar *Py.* 2, 18f. (vgl. Kornemann, RE Suppl. 6 [1935] 568).

[82] Wie sie vielleicht, nach Horaz, *C.* 1, 10 zu schließen, Alkaios zuerst ausgebildet hatte, ähnlich Kallim. fr. 299 Pf.; Poseid. AP 12, 131 *Ἄ Κύπρον, ἅτε Κύθηραν καὶ ἃ Μίλητον ἐποιχνεῖς ... ἔλθοις ἵλαος Καλλιστίῳ* ... andere Beispiele bei E. Norden, *Agnostos Theos* (1913) 168f. In der römischen Elegie bei Tibull 2, 5; Corp. Tib. 4, 2; 4,4 usw.; für Horaz s. auch Reitzenstein, NJb. 1908, 87ff. 98.

[83] Hier *Συρακόσιος* genannt; er ist vielleicht erst in späteren Jahren nach Tarent, das sonst als seine Heimat angegeben wird, gezogen.

[84] *κελυρόν* V. 1; hier oder Theokr. 7, 37 zum ersten Mal als Bezeichnung eines Geräuschs; ausführlich zur genaueren Bedeutung A. Willems, Rev. Et. Gr. 1906, 384ff.; Ph. E. Legrand, ibid. 1907, 10ff. und nun auch Gow zu Theokr. loc. cit.

[85] Gabathuler 7 nennt verwandte Stellen.

[86] Dazu ausführlich Gabathuler 6, der unter anderm das anonyme Epigramm auf Erinna AP 7, 12 vergleicht; zur symbolischen Bedeutung des Efeus (V. 4) und zur Erklärung von *ἴδιος* (ibid.) vorzüglich Gabathuler 5, wo in den Anmerkungen zu Antip. Thess. AP 9, 186, 1f. noch der wichtige Hinweis auf W. Kroll, *Studien* 31, Anm. 19, nachzutragen ist.

[87] Der anspruchslose Charakter seiner Werke macht ihn zur *ἀηδονίς, lusciniola;* der Vergleich ist mindestens so alt wie Hesiod, *Op.* 203ff.; bei Euripides fr. 588 N.^{2} ist Palamedes

Gedicht mit älteren literarischen Epigrammen wie 'Simonides' fr. 183 B (AP 7, 24) und fr. 184 B (AP 7, 25), beide auf Anakreon[88].

Das Epigramm der Dichterin auf sich selbst, AP 7, 718, gibt Rätsel auf. V. 2 ist schwierig (die Lösungsversuche am besten bei Gabathuler S. 7); wenn wir die Lesung von P beibehalten[89], drängt sich der Vorschlag von Edmunds und Maas, *αἴθος* statt *ἄνθος* auf (vgl. Kallimachos fr. 193, 25; 203, 13f. 65f. und Pfeiffer z. St.). An sich wird *ἄνθος* durch AP 9, 605, 3 *ἁ χάρις ἁλίκον ἀνθεῖ* gut bestätigt, so daß man vielleicht am Bilde nichts korrigieren sollte. *Χάρις* kann dann vom Dichtwerk verstanden werden, etwa im Sinne des anonymen Epigramms AP 9, 184, 2 *Σαπφοῦς τ' Αἰολίδες χάριτες*, von der *venustas*, dem dichterischen Reiz der Sappho.

Warum muß aber der Seefahrer nach Mitylene segeln, um sich an Sapphos Dichtung zu begeistern? Oder liegt etwa dem Gedicht der Gedanke zugrunde, daß Nossis Zeitgenossin der Sappho war? Das Lemma, *εἰς Νοσσίδα τὴν ἑταῖραν Σαπφοῦς τῆς Μιτυληναίας*, scheint eine solche Beziehung herausgelesen zu haben, wie sie auch der Interpolator von Sudas Erinna-Artikel zwischen Erinna und Sappho hergestellt hat. Dann müßte man erwägen, ob das Gedicht nicht eine Fälschung ist, die die beiden bekannten Dichterinnen miteinander verbinden will. Dies ist aber unnötig, wenn die sorgfältige Antithese von *Μιτυλάναν* V. 1 und *Λοκρὶς γᾶ* V. 3 beide Male am Versende richtig gedeutet wird. Lokris verkündet seinen Anspruch, auch eine berühmte Dichterin hervorgebracht zu haben.

Dann darf der Gedanke der *σύγκρισις*, den man schon als Anmaßung der Nossis weginterpretiert hat, nicht verloren gehen. Die Lesung von Brunck, *εἰπεῖν ὡς Μούσαισι φίλαν, τήνᾳ τε Λοκρὶς γᾶ τίκτεν ἴσαν ὅτι θ' οἱ τοὔνομα Νοσσίς. ἴθι.* bewahrt dies am besten.

W. Theiler macht mich aber darauf aufmerksam, daß diese eingreifenden Änderungen des überlieferten Textes nicht nötig sind, wenn man liest *εἰπεῖν ὡς Μούσαισι φίλαν τήνᾳ τε Λοκρὶς γᾶ τίκτε μ'. ἴσαις δ' ὅτι μοι τοὔνομα Νοσσίς, ἴθι.* Dann ist vor allem die Schlußwendung hübsch (*ἴσαις* ist, wie Meineke gesehen hat, Partizip, *si praeterea resciveris me Nossidem vocari, abi*, so auch Gow zu Theokrit 5, 119, allerdings zweifelnd); außerdem gewinnt die Botschaft an Sappho dadurch eine zartere Bedeutsamkeit. *Λοκρὶς γᾶ* für das überlieferte *λοκρις σα*, das manche Herausgeber nach Bentley als *Λόκρισσα* gelesen haben, ergibt einen besonderen klanglichen Effekt, den auch z. B. Meleager AP 5, 165, 1 *λίτομαί σε, φίλη Νύξ*; 2 *πότνια Νύξ* gesucht hat. Ebensowenig ist eine Änderung des überlieferten *ἐνανσόμενος* in V. 2 nötig. Ich teile die Bedenken gegen Reitzensteins kühne Vermutung *ἐπανρομέναν* (nach Nossis AP 9, 332, 3f.), die eine Parallele zu *τίκτε*, V. 3, herstellen will.

Nachtigall der Musen, bei Ion, AP 7, 44, 3 Euripides selber *μελίγηρυς ἀηδών* der Bühne (Keller, RE 26 [1927] 1865 und Gabathuler 7). *Ἀηδόνες* als Bezeichnung des dichterischen Werks: Anon. AP 9, 184, 9 (s. Gabathuler 59 und Anm. 58), außerdem Kallim. fr. 1, 16 Pf. (Pfeiffer z. St.).

[88] Dazu Wilamowitz, *Sappho u. Simon.* 223ff.

[89] *ἐνανσόμενος*, so Bentley, Meineke, Preisendanz, Pasquali u. a.

Nossis zögert, geradeheraus zu sagen, daß sie sich der Sappho ebenbürtig fühlt; sie macht ihren Anspruch auf Nachruhm gleichsam auf dem Umweg über ihre Heimat geltend. Reizvoll kleidet sie ihn in die bekannte Fiktion des aus dem Grabe redenden Toten, der dem Wanderer einen Auftrag erteilt[90], und schafft zugleich das erste Epitaph eines Dichters auf sich selbst (Geffcken, NJb. 1917, 104), vielleicht als Schlußgedicht einer Sammlung[91].

Heute empfinden wir den Vergleich als unbescheiden: Nossis war keine große Dichterin. Ihre Gedichte an Personen sind bewußt, handwerksgerecht, gesellschaftlich, ihre Verse verraten, wie Maas es ausgedrückt hat, «ein heiteres, lebhaftes, sinnliches Wesen, ohne Tiefe», doch es ist unnötig, zu sagen, daß in ihnen weder die helle, geläuterte Glut der Sappho noch die differenzierte, bewußt genossene Sinnlichkeit eines Kallimachos lebt. Ihre dichterische Tätigkeit beschränkt sich auf den Kreis einiger Freundinnen, denen sie gern die gewandte Feder zu poetischer Dekoration alltäglich-bedeutsamer Verrichtungen leiht.

---

[90] Vgl. etwa Kallim. *Ep.* 12 W. (nachgeahmt von Marc. Argent. 9, 732); Theait. 7, 499; Asklep. 7, 500; Nikain. 7, 502; Damaget. 7, 540; Apollon. 7, 631; Properz 1, 21 (ein Gedicht, das neuerdings R. Helm, Rh. Mus. 1952, 279ff. gut behandelt und in seinem Verhältnis zur griechischen Epigrammatik dargestellt hat; hier wird allerdings nicht ein zufälliger Wanderer, sondern ein Waffenkamerad des Toten angeredet, darüber zuletzt L. Alfonsi, *L'Elegia di Properzio* [1945] 7ff.). Der Typus kann bis zum Thermopylenepigramm zurückverfolgt werden. Nossis bedient sich seiner zur Selbstcharakterisierung, ähnlich wie sie auch AP 5, 170 subjektiv gefaßt hat. Solche Selbstreflektionen finden sich später häufig bei Asklepiades und Kallimachos; aber der Dichter spricht dann meist aus einer typischen Situation, als Liebender, als Zecher usw.

[91] Über die Sphragis, in der sich der Dichter am Schluß eines Gedichts oder Gedichtbuchs persönlich vorstellt, s. Wilamowitz, *Sappho u. Simon.* 296ff. und Gabathuler 48f. (mit weiteren Literaturhinweisen).

Gli studi filologici epicurei nell' ultimo cinquantennio*

Di Achille Vogliano†, Milano

A rigore, si dovrebbe parlare non dell'ultimo cinquantennio di studi epicurei, ma piuttosto dell'ultimo sessantennio. Infatti, poco prima del 1890, usciva a Lipsia quel volume che ancora oggi rappresenta la silloge più completa di quanto ci resta di Epicuro: voglio dire gli *Epicurea* di Hermann Usener (1887). I cataloghi della Casa Teubner per anni e anni ci hanno annunziato che una riedizione dell'opera dell'Usener era in preparazione, a cura di Siegfried Sudhaus. La morte del Sudhaus al fronte delle Fiandre interruppe per sempre la sua opera scientifica. Io non so se fra i manoscritti lasciati dal Sudhaus vi fosse traccia di questa rielaborazione; penso piuttosto che il Sudhaus incominciasse il lavoro preparatorio per la riedizione dell'opera del Maestro, partendo da quei testi che l'Usener non aveva accolto. Difatti parrà strano, ma è così. Agli *Epicurea* mancano precisamente i frammenti dell'opera massima di Epicuro, il *Περὶ φύσεως*. È vano dissimularlo e cercare con palliativi di diminuire l'entità di questa lacuna. Così per esempio uno studioso italiano, Ettore Bignone, riteneva tali frammenti opera quasi trascurabile. Più veritiero, l'Usener parlava di queste reliquie qualificandole come *scintille* del pensiero epicureo. Aggiungeva pure onestamente che avrebbe meritato il riso se avesse osato accingersi alla fatica di restituire questi testi, fondandosi soltanto sulle autorità degli apografi. D'altronde egli attendeva che il *sospes* della raccolta ercolanese, Theodor Gomperz, lo prevenisse con quella edizione ripetutamente promessa.

Alla fatica di ridare quanto resta del *Περὶ φύσεως* mi sono dedicato assai presto e pur attendendo l'edizione del Sudhaus mi ero cimentato fin dal 1908 con uno dei libri dell'opera massima di Epicuro, anzi col più difficile fra essi, maltrattato da un valentuomo che, senza aver valutato le sue forze, aveva tentato pubblicarlo, presentando una edizione inqualificabile rabberciata alla meglio da Hans von Arnim, che si trovò costretto a lavorare su delle bozze di stampa, che rendevano malamente anche gli apografi. *Infandum regina iubes renovare dolorem*, mi scriveva l'Arnim, nel ricordare questa sua fatica che ebbe il risultato di allontanare gli studiosi da Epicuro anzichè di riavvicinarglieli. Ma bisognava arrivare a Diels, per convincersi della vanità di questo tentativo. Colla morte del Sudhaus io mi assunsi questo compito cui ho atteso poi ininterrottamente dal '14 ad oggi. Oltre il 28° libro che ho edito presso la Casa Weidmann di Berlino (1928), nel 1931

* Verfaßt für den Internationalen Papyrologen-Kongreß in Genf 1952, vgl. Mus. Helv. 10 (1953), 129ff.

pubblicavo negli Atti dell'Accademia delle Scienze di Bologna il 14°, che ebbe il merito di suscitare subito nuovi studi del Philippson, di Wolfgang Schmid. Poi venne l'11° a cura della Società Fouad del Cairo (1940) e finalmente il libro che la raccolta ercolanese presenta in tre esemplari, scritti in epoche diverse, il meno incompleto di tutti, che ho affidato all'amico e collega Carlo Diano, da lui riedito nel suo volume dedicato ai frammenti etici di Epicuro (1946). Ma ho già preparato la edizione del secondo libro[1] ed anche quella del 15°, come pure di tutti gli altri resti papiracei della raccolta ercolanese, conservati col suo nome o che a lui si possono attribuire. Così, per esempio, l'amico Raffaele Cantarella ha già pubblicato un frammento notevole, già attribuito dall'Usener ad Epicuro, ma che va ripubblicato con una attenta revisione dell'originale. Ancora nella sciagurata edizione del 28° libro del Cosattini, furono incorporati frammenti di un altro libro dove si tratta della *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*, che nulla avevano a che vedere con il tema trattato nel 28° libro. L'errore è antico, ed opera degli accademici napoletani, che temerariamente hanno messo mano al riordino della raccolta ercolanese. Prescindendo dal libro edito dal Diano sui miei apografi e sulle mie restituzioni, che costituisce, come ben diceva il Theodor Gomperz, la perla della raccolta, e che nessuno finora ha creduto di invocare per illuminare un problema risolto – pare – non da Epicuro, ma dagli Epicurei, che dovettero far fronte alle obiezioni dei fisici, creando quella teoria del *clinamen*, per spiegare l'esistenza dei corpi, che noi conosciamo attraverso Lucrezio. Io, almeno da vent'anni, sto predicando che Lucrezio ha attinto a ben altre fonti che non al *Περὶ φύσεως* di Epicuro, e se ho avuto la soddisfazione di trovarmi d'accordo con Hermann Diels e diciamo pure con Wolfgang Schmid, non ho trovato consenziente fino ad ora – e questo mi dispiace – Peter Von der Mühll.

Oggi esiste pure una grammatica della sintassi di Epicuro, ma il Widmann conosce del *Περὶ φύσεως* soltanto il 28° libro e non osa pronunziarsi sugli altri, per l'inattendibilità dei lavori preparatori.

Che cosa è precisamente il *Περὶ φύσεως* di Epicuro ? La prima delle lettere citate da Diogene Laerzio, e precisamente quella indirizzata ad Erodoto, pareva indicare la materia della trattazione:

«Per coloro che non sono in grado di studiare a fondo i singoli punti della nostra dottrina esposta nei libri dedicati alla natura, oppure non hanno a mano le opere più estese, dedicate a tali problemi, ho preparato un riassunto di tutta la materia, perchè possano fermare a memoria i punti fondamentali e possano essere in una condizione di orientarsi rapidamente nelle diverse occasioni ...»

Ma non è così. Il disegno generale dell'opera non è ancora perspicuo. Il primo libro trattava degli atomi, il secondo dei simulacri; l'11° dei fenomeni celesti, in rapporto alla posizione della terra; il 12° trattava ancora delle meteore; il 14° polemizzava contro la dottrina platonica degli elementi (almeno nell'ultima parte);

[1] Ora è un fatto compiuto (*Prolegomena* fasc. 2).

il 28° era dedicato alla canonica. Il libro, di cui non conosciamo il numero, trattava della libertà delle nostre azioni. Ma in tutti questi campi la trattazione di Epicuro era di carattere polemico, quindi si presupponeva già la dottrina che Epicuro aveva trattato in singole opere. Contro Platone si polemizza nell'11° libro, come ha ben visto il mio giovane amico, Adelmo Barigazzi. Non è, nè Anassimandro, nè Empedocle che sono presi di mira, ma Platone, quando appunto, nell'età sua, si venne a postulare la sfericità della terra. Contro i Megarici e i loro sofismi si polemizza nell'ultima parte del 28°; contro Leucippo e Democrito nel libro anepigrafo, edito dal Diano. Epicuro riesamina precedenti punti di vista, da lui stesso superati; e quindi di scorcio diamo anche uno sguardo sulle opere capitali del Maestro. Epicuro si difende anche contro l'accusa di plagio, così nel 14° libro. Anche la polemica contro Platone, se qualche volta non coglie nel segno, non manca mai di finezza. Un tratto è palese nella polemica di Epicuro, che è ben lontana dalla grossolanità che antichi e moderni gli hanno attribuito. Ma qui una valutazione non potrà venire che da quella edizione che vagheggio da quarant'anni. Si affrontano i temi più vari, anche quelli della genetica. La polemica di Epicuro è anonima. Tolte alcune eccezioni, non nominano mai gli avversari che combatte, vivi o morti. D'altra parte ci manca la controparte, cioè gli scritti da lui presi in esame.

L'affannosa ricerca della lettera del pensiero di Epicuro rappresenta già una grande fatica. Non va dimenticato che gli originali di questi testi sono anneriti per il processo di combustione che si ingenera negli ambienti dove manca il gioco dell'aria. Così avvenne dei papiri ercolanesi.

I resti della grande opera di Epicuro non sono tantissimi, ma neppure così esigui da farli considerare di poco conto. Sono sciagurate parole che servivano a palliare la responsabilità di coloro che si accingevano a studiare Epicuro, prescindendo dal *Περὶ φύσεως*, perchè mancava loro la base su cui lavorare, e quando l'avevano, perchè incapaci di trarre da questi testi spunti nuovi che illuminassero la dottrina dell Maestro.

Quando comparve il mio testo del 28° libro, seguito da quel poderoso commento di Robert Philippson, il Bignone qualificò il mio testo come inintelleggibile e la ricostruzione del Philippson come priva di base; s'intende che questo disse a voce. Non riuscendo a trarre materia dai nuovi testi, ch'io mano mano andavo elargendo, si mise a quella ricerca che pretende di riguadagnare gli scritti perduti di Aristotele attraverso la sedicente polemica di Epicure. La inanità di questa ricerca, che serve a far deviare l'intelligenza di filologi e pensatori, è stata sentita da più d'uno. Ma purtroppo la partenza di Werner Jaeger – del più interessato al problema – dall'Europa e poi la guerra, hanno contribuito a dare consistenza alle conclusioni affrettate ed incautamente accolte, specialmente in Italia. La lettera a Meneceo sarebbe la risposta al *Protreptico* di Aristotele! L'edizione complessiva del *Περὶ φύσεως* si rende necessaria anche da un altro punto di vista. Il pensiero epicureo è stato travasato nell'opera filosofica di Cicerone, l'editore di Lucrezio, ma soltanto

parzialmente. A grandi linee la terminologia di Epicuro deve risalire a Leucippo e Democrito. Ora è da questa terminologia che si deve partire per seguire il pensiero epicureo nelle varie fasi. Sarà allora possibile dare alla luce quel lessico epicureo che, preparato dall'Usener, si trova affidato alle mie mani. Non si deve pubblicare un semplice *glossario* che potrebbe rappresentare un *Notbehelf*, ma che sarebbe un inganno, attribuendo ad Epicuro quello che da Epicuro è stato accolto. La dottrina fisica è di Democrito, come di tanti altri che hanno affrontato gli stessi problemi. Per Epicuro le soluzioni dei problemi fisici hanno soltanto l'importanza di eliminare la presenza del divino e dell'imprescindibilità della predestinazione. Quindi egli ammette la pluralità delle spiegazioni dei fenomeni.

Ho detto più sopra che gli *Epicurea* di Usener rappresentavano un nuovo punto di partenza. Ma a nessuno sfuggì che, malgrado l'apporto critico dato dall'Usener ai testi epicurei tramandati da Diogene Laerzio e la valutazione del materiale manoscritto, i testi dell'Usener presentavano correzioni violente. L'Usener aveva messo la ricerca filologica per base delle sue ricostruzioni, per quanto corredasse tutta la materia epicurea di quei *subsidia interpretationis* che chiudono la pubblicazione degli *Epicurea*. Dal 1887 ad oggi i testi epicurei, tramandati da Diogene Laerzio, sono stati oggetto di un lavoro continuo che è sboccato per ora nella edizione Teubneriana dovuta a Peter Von der Mühll, che prelude alla pubblicazione del X° libro delle Vite di Diogene Laerzio, e, speriamolo, all'intera edizione di Diogene Laerzio. Qui tutto è nella mani del Von der Mühll che dagli anni lontani della mia giovinezza fino al 1914 ricordo infaticabile collazionatore dei manoscritti di Diogene Laerzio, rappresentati sopratutto dai codici Napoletano e Costantinopolitano. L'Usener aveva sceverato le glosse marginali che si erano introdotte nel testo delle epistole. In linea di massima la selezione dell'Usener era riuscita, ma dal testo del Von der Mühll si può vedere che, anche in questo campo, è stato realizzato un progresso. *Vivat sequens* è l'augurio che gli faccio. Il Von der Mühll mi ha detto recentemente di voler raggiungere tale mèta per coronare l'opera della sua vita di studioso.

Accanto ai testi tradizionali, ricavati sopratutto da Diogene Laerzio, si son venute man mano facendo delle nuove acquisizioni. Così si è avuta la scoperta delle *Sentenze Vaticane* a cui si è aggiunta, per opera mia, un nuovo gruppo di sentenze che ho scoperto in un papiro berlinese. Dalla Licia venne una nuova luce; prima il Cousin, l'Holleau e il Paris rinvennero i resti di una grande iscrizione che un cittadino di Enoanda volle apporre al Mausoleo che racchiude la sua tomba. Seguì una illustrazione dell'Usener e finalmente due scienziati austriaci, il Kalinka e l'Heberdei ritornarono sul posto e ritrovarono nuovi blocchi, constatando purtroppo la perdita di altri.

Non è una grande acquisizione, anzi credo che la valutazione sia stata superiore al valore effettivo della scoperta. È una eco tardiva del pensiero epicureo, ma il compilatore dei vari trattati ha abboracciato la sua materia, attribuendo ad Epicuro quello che non è di Epicuro, dove la critica ha cercato delle spiegazioni in-

sostenibili. Non è un filósofo, ma un fanatico orecchiante ed, aggiungo, un confusionario. Tutt'al più, vive il suo ricordo nei documenti epistolari che egli ha voluto scitti sul suo Mausoleo. Considero quindi che la lettera che si suole attribuire ad Epicuro, sia invece proprio di Diogene. E qui mi distacco dall'amico Philippson che la volle rivendicata ad Epicuro. L'*ethos* della lettera non è quello di Epicuro ed anche certe grossolanità di espressione non mi paiono conciliabili con l'Epicuro che amiamo. La letteratura epicurea si è accresciuta di nuovi documenti tratti da papiri. Così il frammento edito nel secondo volume dei Papiri di Ossirinco e che, dal Fraccaroli in poi, si vuole dettato da Epicuro; anche il Festugière è di questo parere. Si tratta di un protreptico volto al problema della religione e si combattono le opinioni del volgo e si riafferma il punto di vista epicureo. Siamo ad uno dei tanti programmi epicurei che sappiamo inviati, già durante la vita del Maestro, alle varie comunità epicuree dell'Oriente asiatico e dell'Egitto. Non per nulla Epicuro aveva intorno a sè una cerchia di discepoli ferventi che propagavano questo suo verbo. Non è una ipotesi la mia; già un testo di Filodemo ci fa sapere che erano i *Kathegemones* a propagare questo suo verbo. Importerebbe qui una ricerca approfondita per stabilire come, nel processo del tempo, si sono affermate in seno alla *αἵρεσις* epicurea anche delle deviazioni che gli avversari non hanno mancato di sottolineare. Il lavoro qui è appena all'inizio.

Accanto alla figura del Maestro si sono illuminate quelle dei suoi seguaci immediati. Così ripetutamente per Metrodoro, così per Ermarco. Ma manca un profilo di Polieno, del quale oggi sappiamo qualche cosa di più. L'Usener aveva visto tutte queste cose, ma l'esplorazione dei rotoli ercolanesi scientificamente condotta è cominciata appunto dall'Usener, che ha affidato queste ricerche ai suoi scolari. Poi venne il Crönert che ha raggruppato, sotto il manto storico, tutte le testimonianze che ha potuto raccogliere dei papiri ercolanesi, arrivando a compilare un libro dove è ben difficile mettere le mani. Sprazzi di luce, perle sono disseminate dovunque. Ma il lavoro di sintesi manca e così non abbiamo che una congeria di testimonianze. Nessuna meraviglia quindi che l'eco di questo volume si sia affievolita rapidamente. Lo si cita ancora, ma, con tutta la buona volontà, non si può passar sopra a dei difetti di costruzione. I testi di Colote sono editi due volte nello stesso volume! E naturalmente la seconda edizione annulla la precedente. Ma si sa, l'interesse del Crönert era puramente lessicale, in vista di quel lessico, di cui malauguratamente non è arrivata a compimento neppure la prima lettera dell'alfabeto, che si ferma ad ANA.

Come ho detto prima, le figure dei grandi scolari di Epicuro sono state parzialmente illuminate, ma, come già si sapeva, tutto in fondo risale al Maestro. Parlo, si intende, degli Epicurei dell'immediata cerchia di Epicuro. Ad Ermarco è stato rivendicato un lungo frammento citato da Porfirio. Di Polistrato, successore di Ermarco, sappiamo ancora poco e quello che ho potuto aggiungere, rivendicando sicuramente a lui il papiro ercolanese 346, non dà certo la misura del personaggio che Ermarco designò a suo successore nella direzione della scuola epicurea. Fa

capolino della retorica, quella che proprio Epicuro rinnegava. Di Demetrio Lacone aveva già identificato i testi più importanti il Crönert, mettendo in luce l'essenziale. Un italiano volle continuare l'opera del Crönert scrivendo una monografia e pubblicando quanto credeva di poter attribuire a Demetrio Lacone: Vittorio De Falco. Ma egli era molto giovane e poco di più sapeva leggere sugli originali di quanto davano gli apografi e non si sapeva muovere nell'ambito degli scritti della raccolta ercolanese. Così non pensò di dover attribuire a Demetrio Lacone quel protreptico che il Körte volle attribuire a Metrodoro. Io ho rilevato la lacuna, ma il Philippson, che è arrivato alle mie stesse conclusioni, ci ha bensì dato un nuovo testo, edito dall'American Journal of Philology, ma non ha potuto rivedere gli originali e questa è una mancanza troppo sensibile. Ma il lavoro è uscito postumo ed io non ho potuto intervenire. E siamo ora al personaggio più eminente della scuola epicurea. Alludo a Zenone di Sidone, quel *senex acriculus* che teneva cattedra di epicureismo ad Atene e che Cicerone e Pomponio Attico andarono ad ascoltare. Qui il passo è grande. Quella logica che gli epicurei avevano negata viene qui rimessa in onore. Non è più la logica aristotelica, ma la logica fondata sui *semeia*, cioè il procedimento induttivo. Io ho proposto questo tema più di una volta ai miei scolari, ma nessuno si è sentito di affrontare questa ricerca. Sono i tempi nuovi, quando la giovane scuola epicurea si trovava a conbattere con le altre scuole del tempo. Ma Zenone è personaggio di primo piano e dietro le diatribe filodemee c'è sempre lui. È lui che si batte contro Posidonio. Filodemo non rappresenta che un riecheggiamento dell'opera del suo maestro, Filodemo non è qui lo scrittore, ma l'autore di numerosissimi *hypomnemata* che valevano nell'età di Cicerone a propagare il verbo epicureo forse al centro di una scuola napoletana, se non destinati addirittura al suo *pupillo*, quel Pisone Cesonino, insigne furfante, spoliatore della Macedonia, che nella più tarda età attingeva dall'epicureismo le massime per giustificare certi lati della sua vita scapigliata. Altro personaggio che apparve sullo sfondo dell'età immediatamente precedente è quel Filonide di Laodicea al Mare che appare legato coi Seleucidi e incaricato da loro di missioni in Grecia. Pare che sia stato un maestro di Filodemo, forse da lui conosciuto in quella Gadara di Palestina che si considera la patria di Filodemo. Il destino è molto benigno verso Filodemo, che non era, nè un caposcuola, nè un filosofo. A parte alcuni suoi scritti destinati alla pubblicità, gli *ὑπομνήματα* non hanno altro valore che di farci conoscere a sprazzi o per citazioni l'opera di Epicuro. Qui vi è tutto da mietere. Nessuno scritto di Filodemo è stato esaurientamente pubblicato all'infuori di quelli di carattere biografico che io ho messi in luce nel mio volume Weidmanniano. Diogene Laerzio cita la *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* che Filodemo compose, ma i due resti, sicuramente identificabili nella raccolta ercolanese, che vanno sotto il nome di *Index Stoicorum* e *Index Academicorum* sono ben lontani dal presentare un testo soddisfacente. Lo Spengel, il Bücheler, il Mekler lavorarono magnificamente, ma poi il Crönert ed il Wilamowitz apportarono tali correzioni da far considerare questo testo come ancora inedito. Le mie

parole son forti, ma giuste. Non diciamo niente dell'*Index Stoicorum* che doveva coronare la vita scientifica del Crönert. Comparetti lesse quello che potè, per quanto tacesse il merito del suo collaboratore Felice Barnabei; poi vennero il Bücheler e il Crönert. Ma ben altro resta da fare. Io ricordo i giudizi verbali del Wilamowitz a proposito di queste colonne dell'*Index Stoicorum* presentate dal Crönert, nelle sue comunicazioni epistolari. Era duro il Wilamowitz, come altrettanto era duro il Diels. Ma quando ambedue giudicavano temerarie le letture e le restituzioni del Crönert non erano lontani dal vero. Prima di venire alla parte finale della mia conferenza debbo dire una parola sul testo che il Comparetti volle attribuire ad Epicuro e precisamente il libro *Περὶ τῶν αἱρέσεων καὶ φυγῶν*, edito ripetutamente dal Comparetti, corretto dall'Usener ed edito nuovamente dal Wolfgang Schmid. Lo Jensen, maestro dello Schmid voleva, contro l'Usener, rivendicarlo ancora ad Epicuro; ma lo Schmid lo ripubblicò come anonimo, non nascondendosi che potesse essere attribuito a Filodemo. Stento a crederlo. Troppo sottile mi pare il tentativo fatto dal Philippson di rivendicare lo scritto ad Ermarco. Io sento qui une personalità del *kepos* e propendo a crederlo un'opera tardiva. Cosa è la biblioteca di Filodemo? Filodemo fu uno dei gregari della scuola epicurea, prima ad Atene, poi a Roma a finalmente nella Campania. E lui che, a parte i propri scritti, ha radunato nella sua biblioteca quanto egli aveva ereditato dai suoi Maestri, Zenone e Demetrio Lacone, se non anche Filonide. Io mi spiego così la presenza dei tre esemplari del *Περὶ φύσεως*, per ora recuperati. E ad uno di questi tre penso risalgano gli scholi marginali che troviamo nel testo del 14° del *Περὶ φύσεως*. La mano di Filodemo la vedo soltanto nel testo del suo *Περὶ θεῶν*.

Zur Geschichte des Imperativs adesto

Von Hans Siegert, Ingolstadt

Während im späteren Latein, zuerst in der vornehmeren Sprache, der Imp. Fut. immer mehr zurückging (s. Svennung, *Untersuchungen z. Palladius* 469ff.), ist er bei *esse* allmählich alleinherrschend geworden. Zuerst wich der Imp. Präs. *es* «sei» wegen seiner Einsilbigkeit der volleren Form *esto;* analog dazu wurde auch der Plural *este* durch *estote* verdrängt[1]. Aus Sprachnot[2] erhalten blieb die 2. Sing. Ind. Präs. *es* «du bist». Schließlich hat diese Formenverteilung bei *esse* auch auf das Kompositum *adesse* eingewirkt dergestalt, daß *ades* als Imperativ verschwindet[3] und nur mehr als Indikativ fungiert. Da im Thes. s.v. *assum* auf diese Entwicklung nicht geachtet ist[4], so sei – im Anschluß an meine Untersuchung im Mus. Helv. 1952, 182ff. und 256 – das diesbezügliche Material vorgelegt.

Wohl das älteste Beispiel für *adesto* als Imperativ der 2. Pers. ist die von Servius zitierte Gebetsformel *adesto, Tiberine, cum tuis undis: Carm. frg. Serv. Aen.* 8, 72 (Morel, *Frg. p. lat.* 1927, p. 5). Hierauf folgt Ps. Apul. *Asclep.* 3 *nunc mihi adesto totus, quantum mente vales,* ein Gebet des Trimegistus an Asclepius; das dem Imperativ beigefügte *nunc* deutet eine präsentische, aktuelle Bedeutung an. Wohl generelle Verwendung zeigt das christliche Gebet Ps. Hil. *Hymn.* (ed. Feder) p. 246, 13 *adesto, rerum conditor.* Zum ersten Mal[5] tritt die Form in Nachbarschaft zu einem Imp. Präs. auf bei Vopisc. Prob. 7, 3 *adesto igitur nostris necessitatibus,*

---

[1] s. Blase, *Hist. Gr. d. lat. Spr.* III 1, 241; Wackernagel NGWG (1906) 181 und *Synt.* I² 133; Leumann-Hofmann, *Lat. Grammatik* 17. 322f. 576; Löfstedt, *Synt.* II 38ff.; Havers, *Hdb. d. erkl. Synt.* 179. Umfassende Lit. bei F. Blatt, *Wortumfang und Satzrhythmus im Latein,* Mél. Pedersen (1937) 246–256.

[2] Da später *adesse* im Sinne von *esse* verwendet worden ist, so hätte man zur Vermeidung des einsilbigen *es* auf *ades* zurückgreifen können, jedoch zeigen die im Thes. II 925, 74ff. aufgeführten Belege keinen solchen Ersatz. Zum Problem selbst vgl. A. Brewer, *Kommodian von Gaza* (1906) 333 und ALL 4, 48; Katwijk, *Lex. Comm.* (1934) s.v. *assum.* Für Paul. Nol. s. P. L. Kraus, *Die poet. Sprache d. P.N.*, Diss. Würzburg (1918) 26; für Sedulius s. Nic. Scheps, *Sedul.* (1938) 104.

[3] Auf das völlige Verschwinden des Imp. Präs. weisen auch die im Thes. II 923, 82f. erwähnten Glossen, insofern sie ein *adesto(te)* mit einem synonymen Imp. Präs. umschreiben: *adesto: succurre. adestote: succurrite.* Eine Form *adeste* erscheint dem Glossator ungewöhnlich und deshalb erklärungsbedürftig, daher *adeste: adestote, subvenite, succurrite.*

[4] Thes. II 915, 29ff. findet sich trotz der Rubrik *ades, adeste, adesto* kein einziger Beleg für letzteres.

[5] Ov. *Met.* 2, 44 *quodvis pete munus ... promissis testis adesto dis iuranda palus* gehört nicht hierher, weil *pete* 2. Pers., *adesto* 3. Pers. ist. Da es keinen Imp. Präs. der 3. Pers. gibt, bleibt als Ersatz nur entweder der Imp. Fut., wie z. B. Comm. *Instr.* 2, 35, 13 *domus orationis adesto* (= *esto*, vgl. Anm. 2), oder aber die 3. Pers. des Konjunktivs. Beispiele dafür in der liturgischen Sprache s. u. S. 198; bei Ov. *Fasti* III 834 *studiis adsit amica meis* (sc. *dea*). – Auf das Nebeneinander des Imp. Fut. von *esse* mit dem Imp. Präs. anderer Verba hat meines Wissens zum ersten Mal geachtet H. Schneider, *Die Casus, Tempora und*

tuae familiae adsere ut soles rem publicam; das gleiche Verhältnis im Plural[6] bei Optat. 5, 3 (= Ziwsa p. 124, 14) *nunc adestote, omnes turbae ... quid liceat, discite.* Nebeneinanderstellung von Imp. Fut. und Imp. Präs. auch bei Amm. 15, 8, 13 *adesto igitur laborum periculorumque particeps, et tutelam ministerii suscipe Galliarum ... consiste inter signiferos ipsos;* doch zeigt Blase a. a. O. 241, daß Ammian auch sonst die Imperative vertauscht: 20, 8, 11 *accipito – nec existimes, vel admittas – sed adverte – et suscipito; ignosce.*

Für die Vulgata hat Wackernagel a. a. O. 180 festgestellt, daß *es* nur in der Bedeutung «du bist» vorkommt, an Imperativen findet sich nur *esto* und *estote.* Dementsprechend heißt es II *Reg.* 20, 4 *convoca mihi omnes viros Juda in diem tertium, et tu adesto praesens,* wogegen *Psalm* 138, 8 *ades* 2. Ind. Präs. ist.

Weitere christliche Belege: Prudentius, *Cath.* 7, 3 *adesto castis, Christe, parsimoniis; Perist.* 5, 545 *adesto nunc et percipe voces precantum supplices,* wo sowohl das Adverb *nunc* wie auch der folgende Imp. Präs. auf die aktuelle Verwendung der Form *adesto* hindeuten. Bei Ennodius sind drei einschlägige Stellen gesichert: *Ep.* 3, 25 (p. 90, 13 Hartel) *adesto partibus tuis; Ep.* 4, 3 (p. 99, 15) *age, electe dei, pro me humili quod coepisti et partibus tuis adesto, dum precum in me adsiduitate diluis quod ego collegi ubertate culparum; Opusc.* 5, 29 (p. 401, 9) *adesto, rex gloriae, adesto supplicanti et secundum benignitatis tuae consuetudinem secutura dispone.* Vielleicht ist *Ep.* 6, 35 (p. 169, 22) das von T überlieferte *adesto ergo supplici precibus vestris* trotz des Plurals *vestris* zu belassen; dem Schreiber mochte bei *adesto* eine Anrede *domina mi* vorschweben, das gleich nachher erscheint. Jedenfalls wäre der von den Herausgebern eingesetzte Imp. Plur. *adeste* um diese Zeit völlig vereinzelt (vgl. Anmerkung 3).

Für Ausonius gestattet der Index von Souchay 1730 eine vergleichende Betrachtung. Demnach findet sich *adesto* nur einmal (mit vorausgehendem *esto*) Aus. 360, 1 (= p. 218 Peiper)

Contentus esto, Paule mi,
Lasciva, Paule, pagina:
Ridere, nil ultra, expeto.

Sed cum legeris, adesto mihi adversum eos, qui ... jedoch *ades* (168, 18 = p. 35 P. und 419, 4 = p. 354 P.) sowie *abes* (349, 18 = p. 253 P.) sind 2. Ind. Präs. *Esto* wird achtmal belegt: 5, 2 (p. 322); 195, 3 (p. 53); 201, 6 (p. 61); 340 B 2 (p. 159); 360, 1 (p. 218); 361, 50 (p. 411); 362, 40. 42 (p. 89) immer in der 2. Pers.; die Mehrzahl in der 3. Pers. 417, 60 (p. 278) *Romana procul tibi nomina sunto. Es* erscheint im Index achtzehnmal, aber immer als Indikativ, wie die Nachprüfung ergab. Von *adesse* abgesehen treffen wir bei keinem Kompositum von *esse* eine

Modi bei Commodian (Nürnberg 1889) 24, der folgende Beispiele anführt: *currite ... estote parati* 1, 9, 4; *observa ... esto* 1, 30, 18; *relinque ... esto* 2, 5, 4; *noli ... esto* 2, 12, 15; *te vesti et esto securus* 2, 21, 16; *estote prudentes ... videte ... providete* A 67 ff.

[6] Wenn Georges noch in der 8. Aufl. I (1913) 649 anführt *adestote omnes animis*: Cic., so bezieht sich dieses Zitat auf *Sull.* 33, wo die Herausgeber mindestens seit Koch-Landgraf (1885) *adeste* lesen; vgl. z. B. Apparat bei H. Kasten, 2. Aufl. (Leipzig 1940), zur Stelle.

Imperativform an. – Die von anderen Verben gebildeten fut. Imperative stellen bei Ausonius im Vergleich zur Häufigkeit der präs. Befehlsformen Ausnahmen dar. Außer zweimaligem *scito* (215, 12 = p. 70 und 301, 13 = p. 172, 64) und dreimaligem *memento* (314, 5 = p. 408, 40; 399, 7 = p. 229; 469, 21 = p. 4, hier neben einsilbigem Imp. Präs. *tu modo te iussisse, pater Romane, memento / inque meis culpis da tibi tu veniam*) finden wir nur *caveto* (312, 5 = p. 407, 26 *multis terribilis caveto multos*), *pareto* (310, 5 = p. 407, 12 *pareto legi, quisque legem sanxeris*) und *habeto* (202, 8 = p. 61 *hoc nostrum munus habeto: vale*). Dabei ist zu beachten, daß *caveto* und wohl auch *pareto* generelle Befehlsformen der 3. Person[7] darstellen und daß beide Sätze unter den Aussprüchen der sieben Weisen stehen, deren Autorschaft zweifelhaft ist. Die Form *cave* und *habe* kommt je zweimal vor. Ein textkritisches Problem liegt 90, 3 (p. 345 nr. XC 1) vor, wo die modernen Herausgeber ein überliefertes *misce* in *misceto* ändern, obwohl in der Umgebung lauter Imp. Präs. stehen:

Hoc quod amare vocant solve aut misceto Cupido:
Aut neutrum flammis ure vel ure duo.

Vielleicht bietet Souchay eine bessere Konjektur, der liest:

Hoc quod amare vocant misce aut dissolve Cupido.

Beachtlich noch folgende Stellen: 307, 5 (p. 180, 5) hat Heinsius überliefertes *venit* (V, *veni* cet.) in *venito* geändert, ihm folgt Schenkl 111, 5 *Romana sic est vox: Venito in tempore*; diese Lesung würde gut zu den oben erwähnten generellen Befehlsformen *caveto* und *pareto* passen. Die acht weiteren Imperativformen *veni* drücken alle aktuellen Befehl aus. Konjektur ist auch Souchay 323, 13 *adnuito*; Peiper (258, 13) und Schenkl (40, 13) lesen mit V *adnuit*. Hervorhebung verdient der Umstand, daß keiner der obigen Imp. Fut. mit dem Abl. Sing. des Part.P.P. zusammenfällt; die einzige diesbezügliche doppeldeutige Form wäre *addito* bei Souchay 396, 28, aber dies ist eine Konjektur für überliefertes *adde*, die von den modernen Hss. abgelehnt wird, vgl. Peiper (251, 27) und Schenkl (165, 27) zur Stelle. Das Bestreben, solche durch lautliche und syntaktische Vorgänge immer mehr überhandnehmenden Gleichlautformen zu vermeiden, war vermutlich einer der Gründe für das Aussterben des Imp. Fut. Sing. (vgl. Svennung, *Pall.* 471f.). Der einsilbige Imperativ *i*, der nach Wackernagel a. a. O. 181f. in der Vulgata unbekannt ist und in 168 Fällen durch *vade* ersetzt wird, während der Plural 68mal *ite* lautet, nie *vadite*, begegnet bei Ausonius 334, 48 (p. 120) in der Formel *i nunc* (vgl. *Thes.* V 2, 632, 1f. u. 37ff.); die Form *vade* fehlt, vereinzelt ist *pervade* (333, 8 = p. 27). Für *redi* gibt es vier Belege: 25, 2 (p. 329); 155, 4 (p. 12); 413, 19. 28 (p. 271) und ebensoviele für *ite:* 157, 34 (p. 15); 286, 11 (p. 145 lin. 12); 287, 9 (p. 145 lin. 23); 332, 25 (p. 25 lin. 25).

Wenn wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf die liturgische Sprache der katholischen Kirche werfen, so beobachten wir auch hier das völlige Fehlen eines Imperativs *es* oder *ades (prodes)*. Daraus erklärt sich z. B. folgender Wechsel der

[7] Vgl. dazu Anm. 5.

Befehlsformen in der Allerheiligenlitanei: *Propitius esto | parce nobis, Domine; Propitius esto | exaudi nos, Domine.* Das Nebeneinander des Imp. Fut. 2. Sing. *adesto* mit einem Imp. Präs. begegnet im römischen Missale auf Schritt und Tritt; zwei Beispiele: *die 19 Martii (S. Joseph) Postcommunio: adesto nobis, quaesumus, misericors Deus, et ... dona custodi; Orationes diversae nr. 12 Oratio: Deus, refugium nostrum et virtus: adesto piis Ecclesiae tuae precibus ... et praesta.* Betrachtet man die Indices der liturgischen Formeln bei H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (Oxford 1894), bei Ch. L. Feltoe, *Sacramentarium Leonianum* (Cambr. 1896) oder bei Lietzmann-Bornkamm, *Das Sacramentarium Gregorianum* (Münster 1921), so wird man außer *adesto* (bei Wilson über achtzigmal als Gebetsanfang), *esto, memento* keinen Imp. Fut. finden. Die 3. Person Imp. wird durch *sit, adsit* (bei Wilson elfmal im Index) oder *prosit* umschrieben (z. B. Wilson p. 242: *mystica nobis, Domine, prosit oblatio*). An einsilbigen Imperativen haben sich anscheinend nur gehalten *fac* (bei Wilson als Gebetsanfang neunzehnmal verzeichnet) und *da* (bei Feltoe 51mal als Anfang einer Gebetsformel aufgeführt). Wenn Löfstedt, *Synt.* II 55f. das Weiterleben des Imp. *da* damit erklärt, daß es durch Verbindungen wie *da mihi, da mi, da nobis* gestützt worden sei, so scheint ihm die liturgische Sprache rechtzugeben. Von den 51 Beispielen aus Feltoe kommen 28 auf die Formel *da nobis*, von den 19 mit *fac* beginnenden Formeln folgt dem Imp. in 14 Fällen das Pronomen *nos*. Aber auch ein nachfolgendes *quaesumus* scheint einsilbige Imperative zu stützen (*da quaesumus* findet sich neunzehnmal im Index Feltoe, einmal *fac quaesumus* bei Wilson). In all diesen Formeln sind *da* und *fac* eben nicht autonom, sondern akzessorisch verwendet, wie Blatt a. a. O. 256 im Anschluß an Meillet sich ausdrückt.

Da *adesto*, wie wir oben gesehen haben, seit seinem ersten Auftreten als Gebetsformel verwendet wird, liegt die Vermutung nahe, daß das häufige Vorkommen dieses Imperativs in christlichen Gebeten durch heidnische Vorbilder gefördert worden sei; ob aber das *Ite missa est* der katholischen Meßliturgie in irgendeinem Zusammenhang steht mit der umbrischen Formel *etato Iouinur «itatote, Iguvini»*, wie F. J. Dölger, *Ite missa est und Itote Iguvini* in Antike und Christentum 6 (1940) 130f. im Anschluß an F. Buecheler, Umbrica (1883), 103 behauptet, erscheint mehr als fraglich. Es gibt keinen Anhaltspunkt für das Auftreten der umbrischen Formel in lateinischer Sprache[8], außerdem ist die christliche Entlassungsformel, die frühestens Anfang des 5. Jahrhunderts nachzuweisen ist (Dölger, Antike und Christentum 6, 108ff.; Manser, Lexikon f. Theol. u. Kirche V 660f. setzt sie Ende des 5. Jahrhunderts), von dem vermeintlichen Urbild zeitlich zu weit entfernt.

[8] Dölger stand wohl zu sehr unter dem Eindruck der lateinischen Übersetzung Buechelers; gäbe es für das *Ite missa est* wirklich ein vorchristliches Urbild in lateinischer Sprache, dann müßte dies angesichts des Beharrungsvermögens ritueller Gebetsrufe bereits den Imp. Präs. *ite* enthalten.

Miszellen

ΗΡΩΣ ΘΕΟΣ

Herakles heißt *ἥρως θεός* in unserem Pindartext, *Nem.* 3, 22. Das auffällige Oxymoron scheint ohne Parallele. Herakles war Heros, solang er lebte, Gott nach seinem Tod. In *Nem.* 3 spricht Pindar von seinen Taten auf Erden; da wirkt die Erwähnung seiner späteren Vergottung eher störend. Das hat wohl F. Stoessl empfunden, als er in dem Zusatz *θεός* eine Polemik gegen die unehrerbietige Schilderung des Herakles bei Panyassis Fr. 12 K. (Stob. 3, 18, 21) vermutete (R.E. s. v. *Panyassis*, 1941, Sp. 900). Dort scheint Herakles einen Mann, der ihm glich, als *θοὸς ἀνήρ* (V. 4) zu bezeichnen. Unabhängig hievon darf man wohl bei Pindar die Konjektur *ἥρως θοός* zur Erörterung stellen[1]. Die läppische Geschichte, die die Scholien zu der Stelle erzählen, deckt den Text schwerlich über späthellenistische Zeit hinauf.

P. Maas, Oxford

Mitteilungen

Bericht über die Arbeiten der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

(Stand vom Mai 1954)

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte, früher Kirchenväterkommission, bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vgl. den Bericht in dieser Zeitschrift 6 [1949] 251), setzt sich zusammen aus dem Vorsitzenden, Vizepräsident Prof. Dr. J. Stroux (Berlin) und den Mitgliedern Prof. D. K. Aland (Halle), Prof. Dr. B. Altaner (Würzburg), Prof. D. Dr. O. Eißfeldt (Halle), Prof. D. W. Eltester (Marburg), Prof. Dr. H. Grapow (Berlin), Prof. Dr. E. Hohl (Berlin), Prof. Dr. H. Kleinknecht (Münster), Prof. D. Dr. E. Klostermann (Halle), Prof. Dr. W. Schadewaldt (Tübingen) und Prof. Dr. F. Zucker (Jena). In der Arbeitsstelle der Kommission, Berlin W 8, Jägerstraße 22/23, sind der Leiter der Arbeiten, Prof. Dr. J. Irmscher, und 12 wissenschaftliche Mitarbeiter und Hilfskräfte tätig.

In den beiden von der Kommission herausgegebenen Schriftenreihen, den «Griechischen Christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte» (GCS) und den «Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» (TU) sind seit der Wiederaufnahme der Arbeiten nach dem Kriege erschienen:

S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, 1951 (TU 56).

W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1952 (TU 57).

A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 1. Teil, III 2, 1./2. Lieferung, 1952 (TU 52 II 1/2).

W. Till und J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* (mit einem Anhang über die arabische Überlieferung), 1954 (TU 58).

Die Pseudoklementinen I, *Die Homilien*, herausgegeben von B. Rehm, 1952 (GCS 42).

Außerhalb der Reihen erschien das *Lexicon Athanasianum* von G. Müller, das 1952 mit der 10. Lieferung abgeschlossen wurde (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 6 [1949] 242).

---

[1] *θοός* als Epitheton ornans für Helden findet sich bei Bakchyl. 5, 129. Verderbnis von *θοέ* zu *θεο-* vermute ich bei Mosch. Eur. 135 (Glotta 32, 311).

Im Druck befinden sich:

Origenes, Bd. 12, 2: Register zu Bd. 10–12, 1 der Gesamtausgabe, der von E. Klostermann herausgegebenen *Matthäus-Erklärung*, besorgt durch L. Früchtel (GCS 41, 2).

Eusebius, *Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras, 2 Bde (GCS 43).

Untersuchungen zur Textgeschichte von Cassiodors Historia tripartita (TU): Die von W. Jacob hinterlassene Arbeit wird von R. Hanslik betreut, der auch Jacobs Ausgabe des Cassiodor zum Druck besorgt hat. Diese ist nach einer Vereinbarung mit der Kirchenväterkommission der Wiener Akademie in deren Sammlung der lateinischen Kirchenväter (CSEL) erschienen.

Ferner folgende Bände der geplanten berichtigten Neudrucke und Neuausgaben der GCS:

Theodoret, *Kirchengeschichte* (GCS 44 [19]), herausgegeben von L. Parmentier, neu bearbeitet von F. Scheidweiler.

Hippolytus IV, *Die Chronik* (GCS 46 [36]), herausgegeben von A. Bauer und R. Helm, neu bearbeitet von R. Helm.

Koptisch-gnostische Schriften I (*Pistis Sophia*, beide Bücher *Jeû*, unbekanntes altgnostisches Werk) (GCS 45 [13]), herausgegeben von C. Schmidt, neu bearbeitet von W. Till.

Zur Drucklegung noch im Jahre 1954 werden vorbereitet:

Die Ausgaben des Pap. Copt. Berol. 8502 (Evangelium der Maria, Apokryphon des Johannes, Sophia Jesu Christi), besorgt von W. Till.

Pseudoklementinen II, Rekognitionen: Das von B. Rehm hinterlassene Werk wird von F. Paschke für den Druck vorbereitet.

Zu den weiteren Planungen gehören:

In den GCS die Ausgabe der *Kirchengeschichte* des Sokrates durch R. Hanslik, des Theodorus Lektor durch A. Dihle und der Origenes-Bände VI und VII (Homilien zum Hexateuch) durch M. Rauer. J. Hoeck arbeitet am Register für den 1. Teil des Ehrhardschen Werkes (s. o.).

Die außerhalb der GCS erscheinende Athanasius-Ausgabe wird von W. Eltester mit der Abschlußlieferung des 2. Bandes und W. Schneemelcher mit der 3. Lieferung des 3. Bandes fortgeführt werden.

Das Manuskript für Bd. 4, 1 der Ausgabe der *Konzilsakten* von E. Schwartz wird von J. Straub in absehbarer Zeit vorgelegt werden.

Außer den Arbeiten auf dem Gebiet der Patristik gehören zu dem Programm der Kommission auch Arbeiten zur neutestamentlichen Philologie und zur Byzantinistik.

In Fortführung der Jülicherschen Itala-Ausgabe befindet sich das *Lukas-Evangelium* im Druck, besorgt von K. Aland.

Unter der Leitung von K. Aland wird an einem Gesamtverzeichnis der griechischen Handschriften des *Neuen Testaments* gearbeitet, das auf der Grundlage der textkritischen Arbeiten von C. R. Gregory und seinem Siglensystem aufbaut. Um das weitschichtige Material möglichst lückenlos zu erfassen, wird um die Mithilfe aller gebeten, die von Neufunden, Besitzveränderungen oder Verlusten Kenntnis erhalten.

Die neugebildete byzantinische Arbeitsgruppe unter Leitung von J. Irmscher ist bemüht, die Traditionen der Akademie auf diesem Gebiet, die nach der Herausgabe des Bonner Corpus der byzantinischen Historiker abbrachen, wieder aufzunehmen. Ins Auge gefaßt ist die Herausgabe einer Editionsreihe nach dem Muster der GCS und einer den Texten und Untersuchungen entsprechenden Serie von Abhandlungen, die vor allem den Bedürfnissen des Hochschulunterrichts Rechnung tragen soll.

Ursula Treu